Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı Esat Ef.
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 1932

بهلول المبارك

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد احدكم الحاجة
فليكر في طلبها يوم الخميس وليقرأ اذا خرج من منزله آخر
سورة آل عمران وآية الكرسي وانا انزلناه في ليلة القدر و
ام الكتاب فان فيها قضاء حوائج الدنيا والآخرة

ض ٦

حواشي كتاب المرتحلي لفضله سلاسل درّ في شنوف الكواعب
وتعليقه بالشيء في صدر كتبه كوشم العذارى في ظهور الرواجب

بحمد رسو دادي بوالی دلشنیم می چو بنی ولاس بر می کندم
واكنون زبراي سر چه در شانه مویش همی کنی و مرا می خندم

مثنوی

رخ او هست چون بغداد وچشم بسان دجله بغداد دارد
بسر چهره او او غزالست نگه دار غزال شمشاد دارد
بنرم سینه او پرنیان است بزیر پرنیان پولاد دارد

اما لكي اني اتيتك راجيا لفضلك لما اعجزتني المطالب
فحاشاك ان ياوي بفضل آمل يؤوب الى اوطانه وهو خائب

آن خدای دست دهنده داد ترا خاتمی داد در پی را زبان خواهنده
کی از عتاب عنان سوی عفو کردانی کنون که رغبت زاندازه ما لش بنده

لقد ضربوني في هوى ام جعفر بكل عصي حتى رضيت بمعرفه
لا اقتصار على المكارم انها لك عادة لكنني لك مذكر

اتى الفجر يبشر صدر الملوك بعز يدوم وعيش يطيب
فصل الربيع وانجز عداك رجع بهم فالضحايا ضروب

[illegible]
چه خوبست این مثل [illegible] آید بر از [illegible]
[illegible]

٢

ان كان في الصيف ريحان وفاكهة فالارض مستوقد والجو تنور
وان يكن في الخريف النخل مخترفا فالارض عريانة والجو ماء سود
وان يكن في الشتاء الغيث متصلا فالارض محظورة والجو مقرود
ما الدهر الا الربيع المستنير اذا اتى الربيع اتاك النور والنور
فالارض ياقوتة والجو لؤلؤة والنبت فيروزج والماء بلور

من عاش عاين ما يسوء من الامور وما يسر
ولرب حتف فوقه ذهب وياقوت ودر
فاقنع بعيشك ترضه واترك هواك وانت حر

تا چهره آرزو نبينم | بر آينه امید زنگيست
بو بنج بزم مي نشادي | بازار خه كليم واجب زنگست

سلطان سنجر رحمه الله تعالى بهستي بر دو بيتي را از
شعراء زمان بازار رباعي كويند مشتمل بر صفت برف
شاعر گفت
عالم چو حصار اسكندر وز تنگ
مي بيند دا بر سيمگون بر سر سنگ | هر سو نشر سيم را بيد و بيژن تنگ
سلطان در رباعي را بپسندید و بهستي گفت
شاه تا فلك بخسروي تعيين كرد | و از بهر تو اسب پادشاهي زين كرد
تا در حركت كميت رو بين سم تو | بر كل نهد پاي زمين سيمين كرد

المجموعة المشتملة على الفوائد المنثورة والمنظومة والرسائل

الدوا الذي يتناوله الانسان اما ان يكون
اثره في البدن بينا او غير بين فان كان
الثاني فهو في الدرجة الاولى وان كان الاول
فاما ان يكون مفرطا او غير مفرط فان كان
الثاني فهو في الدرجة الثانية وان كان الاول
فاما ان يكون مهلكا او غير مهلك فان كان الثاني
فهو في الدرجة الثالثة وان كان الاول
فهو في الدرجة الرابعة

لمحرره حسين ساه بن محمد عبد الله

نوشخواه در آيد خواه در باش چو آن سود كي نخواهي خود باش

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا ومولانا محمد المصطفى
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الطاهرين اما بعد فهذه مجموعة مشتملة على الفوائد واللطائف المنثوره
والمنظومة نسال الله تعالى ان يمهلنا الى ختمه ويوفقنا لنظمه انه خير مسؤول واكرم مامول
اولها ما التقطته من الجلد الثامن من كتاب معجم اهل الادب رضي الله عن مصنفه وجزاه عن كل فاضل خيرا

محمد بن القسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن

دعامة ابو بكر بن الانباري النحوي اللغوي العلامة وشهرته تغني عن صفته مات في سنة ثمان وعشرين وثلثمائة في
خلافة الراضي بالله وقال الزبيدي في سنة سبع وعشرين وثلثمائة ومولده سنة احدى وسبعين ومائتين وقال ابن م
ابو بكر بن علي كان ابن الانباري من اعلم الناس بالنحو والادب واكثرهم حفظا وسمع ثعلبا ومحمد بن احمد بن النضر وخلقا
من هذه الطبقة وكان صدوقا فاضلا دينا خيرا من اهل السنة وصنف كتبا كثيرة في علوم القران وغريب
الحديث والمشكل والوقف والابتداء والرد على من خالف مصحف العامة وروى عنه ابن حيوية والدارقطني
وابو الفضل ابن المامون وغيرهم وكان يملي في ناحية من المسجد وابوه في ناحية اخرى وقال ابو علي اسمعيل بن
القاسم القالي كان ابو بكر بن الانباري يحفظ فيما ذكر ثلثمائة الف بيت شاهدا في القران وكان يملي من حفظه لا من
كتاب وكان عادته في كل ما كتب عنه من العلم هكذا ما املا قط من دفتر وحدث قال مرض ابو بكر بن الانباري
فدخل عليه اصحابه يعودونه فراوا من انزعاج ابيه وقلقه عليه امرا عظيما فطيبوا نفسه ورجوه عافية
ابي بكر فقال لهم كيف لا اقلق وانزعج لعلة من يحفظ جميع ما ترون واشار لهم الى حيري مملو كتبا وكان
مع حفظه زاهدا متواضعا حكى الدارقطني انه حضره في مجلس املائه يوم جمعة فصحف اسما اورده في اسناد
حديث اما كان حبان او حيان فقال حيان قال الدارقطني فاعظمت ان يحمل عن مثله في فضله
وجلالته وهم وهبته ان اوقفه على ذلك فلما انقضى الاملاء تقدمت الى المستملي وذكرت له وهمه
وعرفته صواب القول فيه وانصرفت ثم حضرت الجمعة الاخرى فقال ابو بكر للمستملي عرف جماعة
الحاضرين انا صحفنا الاسم الفلاني لما املينا حديث كذا في الجمعة الماضية ونبهنا ذلك الشاب ثم انا رجعنا
الى الاصل فوجدناه كما قال وحدث ابو الحسن العروضي قال اجتمعت انا وابو بكر بن الانباري عند الراضي بالله على
الطعام وكان قد عرف الطباخ ما ياكل ابو بكر وكان يشوي له قلية يابسة قال فاكلنا نحن من الوان الطعام
واطايبه وهو يعالج تلك القلية ثم فرغنا واتينا بحلوا فلم ياكل منه وقمنا الى الخيش فنام بين الخيشين
ونمنا نحن في خيش ناحية فيه ولم يشرب ماء الى العصر فلما كان مع العصر قال للغلام الوظيفة فجاءه
بماء من الحب وترك الماء المزمل بالثلج فغاظني امره فصحت بصيحة فامر امير المؤمنين باحضاري وقال ما
قصتك فاخبرته وقلت هذا يا امير المؤمنين يحتاج الى ان يحال بينه وبين تدبير نفسه لانه يقتلها ولا يحسن عشرتها
قال فضحك فقال له في هذا لذة وقد جرت به العادة وصار الفا فلن يضره ثم قال يا ابا بكر لم تفعل هذا

بنفسك قال ابقي على حفظي قلت له قد اكثر الناس في حفظك فكم تحفظ قال احفظ ثلثة عشر صندوقا
وهذا ما لا يحفظ لاحد قبله ولا بعده وكان احفظ الناس للغة ونحو وشعر وتفسير قران وحدثت انه كان
يحفظ عشرين ومائة تفسير من تفاسير القران باسانيدها وكان آية من آيات الله تعالى في الحفظ فقال
ابو الحسن العروضي وكان ابن الانباري يتردد الى اولاد الراضي وكان يوما من الايام قد سالته جارية عن
شي من تفسير الرؤيا فقال انا حاقن ثم مضى من يومه فلما كان من الغد عاد وقد صار معبرا للرؤيا
وذلك انه مضى من يومه فدرس كتاب الكرماني وجاء قال وكان ياخذ الرطب فيشمه ويقول اما انك
لطيب ولكن اطيب منك حفظ ما وهب الله لي من العلم ولما وقع في علة الموت اكل كل شي كان
يشتهي وقال هي علة الموت وحدث في بعض الكتب ان هذين البيتين منسوبان الى ابي بكر بن الانباري

اذا زيد شرا زاد صبرا كانما هو المسك ما بين الصلاية والفهر
لان فتيت المسك يزداد طيبة على السحق والحر اصطبارا على الضر

وحدث ابو الفرج بن الجوزي في تاريخه باسناد قال قال ابو بكر عبد الله بن علي بن عيسى قال لما
مرض ابو بكر بن الانباري مرضه الذي توفي فيه انقطع عن الخروج الى المسجد اياما فدخلوا اليه و
اعتذروا من تاخرهم عنه فقال له واحد من الجماعة تقدم في الماء من غد فاني اجيك بسنان بن
ثابت المتطبب وكان يجتمع في حلقته وجوه الحضرة من اولاد الوزراء والكتاب والامراء
والاشراف فلما كان من الغد حضر سنان بن ثابت مع ذلك الرجل ودخل اليه فلما توسط المنزل
قال ارني الماء فما دخلت في الضوء فنظر اليه ثم دخل الى العليل فسأله عن حاله ثم قال له
رايت الماء وهو يدل على اتعابك جسمك وتكلفك امرا عظيما لا تطيقه فقال قد كنت افعل ذلك
ولم تعلم من اي نوع ثم خرج سنان فتبعه قوم فقال هو تالف وما فيه حيلة ثم مضى وقلت لابن
الانباري يا استاذنا ما الذي كنت تفعله حتى استدل به المتطبب فقال كنت ادرس في كل
جمعة عشرة الاف ورقة من العلم قال وقال محمد بن جعفر النحوي ومات ابن الانباري فلم يوجد
من تصنيفه الا شي يسير وذاك انه انما كان يملي من حفظه وقد املا كتاب غريب الحديث
قيل انه خمس واربعون الف ورقة وكتاب شرح الكافي وهو نحو الف ورقة وكتاب الهاآت نحو
الف ورقة وكتاب الاضداد وما رايت اكبر منه وكتاب المشكل املاه وبلغ الى طه وما اتمه
وقد املاه سنين كثيرة وكتاب الجاهليات سبعمائة ورقة وكتاب المذكر والمونث ما عمل
احد اتم منه وكتاب رسالة المشكل رد على ابن قتيبة وابي حاتم ونقض اقوالهما وكتاب الزاهر
وكتاب ادب الكاتب لم يتم وكتاب الكافي في النحو وكتاب المقصور والممدود وكتاب الواضح في النحو
كبير لا اعلم هل هو شرح الكافي ام غيره وكتاب الموضح في النحو كتاب الالفات كتاب نقض مسائل
ابن شنبوذ كتاب اللامات كتاب الوقف والابتداء كتاب الرد على من خالف
مصحف عثمان كتاب شعر الراعي بشرحه كتاب شعر زهير مشروح كتاب شعر النابغة الجعدي

وكتاب شعر الاعشى وغير ذلك من شرح الدواوين وكتاب الامالي مشتمل على اخبار واشعار
ونوادر ولغة ونحو قال الخطيب وحدثت انه مضى يوما الى النخاسين وجارية تعرض
حسنة كاملة الوصف قال فوقعت في قلبي ثم مضيت الى دار امير المؤمنين الراضي فقال لي اين
كنت الساعة فعرفته فامر بعض اسبابه فمضى فاشتراها وحملها الى منزلي قال فجئت فوجدتها
فعلمت الامر كيف جرى فقلت لها كوني فوق الى ان استبرئك وكنت اطلب مسئلة قد اختلطت
علي فاشتغل قلبي فقلت للخادم خذها وامض بها الى النخاس فليس قدرها ان تشغل قلبي
عن علمي فاخذها الغلام فقالت دعني اكلمه بحرفين فقالت له انت رجل لك محل وعقل
واذا اخرجتني ولم تبين ذنبي لم امن ان يظن الناس بي ظنا قبيحا تعرفني ذنبي قبل ان
تخرجني فقلت لها ما لك عندي ذنب غير انك شغلتيني عن علمي فقالت هذا اسهل عندي قال فبلغ
الراضي امره فقال لا ينبغي ان يكون العلم في قلب رجل احلى منه في صدر هذا الرجل • حدث ابو بكر
الاسدي في كتابه قال وكان ابن الانباري يحجا وكان يأكل قط يوطاجنة تصلح له بلحم احمر وفي ربما
اكل له احد شيئا قط وكان ذا لباس وحال واسعة ولم يكن له عيال ووقف عليه ابو يوسف المعروف
بالاقساطي يوما في جامع المنصور فقال له يا ابا بكر قد اجتمع اهل سبع قرابح كلهم على شيء يعني اهل بغداد
فاعطني درهما حتى افارق الاجماع يا ابا يوسف فقال له اجمع اهل البلد على اخرجهم على انك
بخيل فضحك ولم يعطه شيئا • وذكر مسلم بن محمد البلخي اليمني مصنف كتاب الانر يحيى في اخبار
ادباء اليمن وشعرائها فقال فاصورته ابو بكر محمد بن القسم بن محمد بن الحسن ابن شاربان الانبارى نحوى
صدر العراقيين ومعز الصنعابين ومكانه من العربية ووجوه الصنايع الادبية تتوضح عند مخبره
فقل ما يخلو كتاب من كتب الادب الا عن ذكره جميلا وثناء عليه طويلا معتمد عليه منه في وجوه اخبار
والتفسير وما يتعلق بذلك من كلام طويل او قصير ومع تصانيفه وكتبه الموصوفة موضعه من اهل
الادب والعلم بالحديث والفقه وليس في كونه بالعراق عادح له من النسبة اليمانية لاختلاف اوقات
الزمانية وقد كان لعمره يصنعا اشهر من غيرها من البلدان ولابي محمد الحسن بن احمد بن يعقوب الهمداني
اليه اشعار وحكايات تضمنها ديوانه ينطق عن اخوة صادقة ومؤانسة لا تعدوا الا لطف والرقي
عن ابن الانبارى من الشعر قليل عدنا غير ابي محمد وعدت ابخط ابن دابة ابياتا • منها

حين تزودت ردار الهوى واستحكمت لي عقد الود
فرقت الايام ما بيننا ما اولع الايام بالبعد

وله ايضا

ولما رايت البين قد حل جده ولم يبق الا ان تزول الركائب
وقفنا وسلمنا سلام مخالس فردت علينا العيش وهو ذاهب

آخرها في الاربعاء من حرسه

محمد بن عمر بن خطيب الرى رضي الله تعالى عنه

هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن المكي بن علي الطبرستاني البكري ابو عبد الله فخر الدين الرازي
الذي لقب بالداعي الى الله تغمده الله بغفرانه كان والده الحسين خطيب الري وجده الحسن ولد بمكة وكان
جده يا جار من يا سكن الكعبة الحرام اربعين سنة خرج فيها كل سنة الف دينار وانفق فيها على ما يكفي
الحرم وكان الحسين من ارباب الثروة بالري بالجاه والمال وكان له عدة مماليك اتراك ابن سلمة في كل وقت
الى غزو الملاحدة والملاحدة قتلوه رحمه الله ومولده بالري يوم الجمعة وقت الصلوة الخامس والعشرين
من رمضان سنة ثلاث واربعين وخمسمائة وتوفي يوم العيد من شوال سنة ست وستمائة عن ثلاث
وستين سنة بهراة ودفن بها وهذا يقين انه مات عن ذلك حدثني بذلك كله ولده ضياء الدين ابو عبد الله
علي بن محمد بن عمر الرازي قال وسمعت والدي يقول انني من ولد ابي بكر الصديق ثم رايته بخط يده في درج
مطوي عليه ما هذا ايدل قال لي قد انتسبنا الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه واني تطلبت ذلك
الدرج فلم اجده الى الان حصلت له فعلي من قرا والده العلوم ثم الى الحسن له شيخ مشهور انحدر في بدو
امره الى اذربيجان وكان بها رجل يقال له مجد الدين الجيلي عالما بالحكمة فقرا عليه شيئا من العلوم
العقلية فلم ينصرف عنه حتى احتاج الشيخ الى التلميذ فجعل يقرا عليه العلوم ثم فتح الله عليه فتحا
كثيرا واخذ من الكتب وفرع من عنده ثم رحل الى خوارزم الى ما وراء النهر ثم رجع الى خوارزم ثم الى
خراسان ومنها الى باميان وهي بلدة في الغور وحدود غزنة وبلخ وكان صاحبها ملكا عادلا فهما
ذكيا شهما محبا للعلوم واهلها متفضلا على اربابها يكرمهم ويجالسهم ويتحملهم ويباحثهم فيظهر منه
في اثناء مباحثاته ما يبهر الحاضرين وهذا الملك بهاء الدين سام بن شمس الدين محمد بن فخر الدين الحسين
سام وهو ابن اخت السلطانين غياث الدين محمد بن سام وشهاب الدين محمد بن سام ملكا الهند والغور
العادلين العالمين ففوض اليه جميع امور الدين فاقام عنده سنين كثيرة وكسب من جهته اموالا
غزيرة وكانت الملوك حينئذ يتغايرون على العلم فبعث اليه خاله شهاب الدين محمد بن سام يامره
بارسال فخر الدين فدافعه الى ان الزمه ذلك فارسله اليه فاقام عنده وانزله بمنزلة الامام الذي
يأتم برايه ويصدر عن مشورته مكرما معززا الى ان قتل شهاب الدين تغمده الله برحمته
فعاد الى باميان فاقام عند صاحبها الى ان انتزعها منه خوارزمشاه علاء الدنيا والدين محمد بن
خوارزمشاه فضمه والده اليه وانزله منزلة الوالد لكونه قدمها في حياة ابيه تكش وقد ورد
والده الى خوارزم واكرمه تكش كرامة حسنة وسلم ولده السلطان غياث الدين محمد اليه
فقرا عليه شيا فراعى له ذلك الاصل واستصحبه ثم سلم اليه صدرية هراة وفوض اليه
امور الدين بها تغنم بها مارة وبيا فرعنها اخرى الا انه ادركته بها المنية فمات بها في

ابي مولد الامام

ومنهم

الوقت المعظم ذكره وكان رحمه الله قد طوف الدنيا ودخل الهند مرتين صحبة شهاب الدين
الغوري وطوف ما وراء النهر وخوارزم واذربيجان وطبرستان وخراسان وما بين ذلك
وانشدني ولده ضياء الدين ابو عبد الله علي بن محمد قال انشدني والدي رحمه الله لنفسه
ونقلتها انا من خط فخر الدين رحمه الله وقد كتب بخطه على حاشية اصله وهذه القصيدة
ملقبة بالهادية الى التوحيد

يا طالب التوحيد والايمان ابشر بكل كرامة وامان
واعلم بان اجل ابواب الهدى تعزيز دين الله بالبرهان
واعز خلق الله ناصر دينه بالعقل والاخبار والقرآن
فالهنا بعلو عز جلاله متقدس عن وصمة الامكان
٢ فرد قديم دائم بصفاته من غير تعاقب الازمان
حارت عقول الخلق في سبحانه وعلا على الافهام والاذهان
خضعت له الارواح والاشباح في تسبيحها وتخشع للاذقان
العرش في عرصات عز جلاله متبلد كالواله الحيران
والجسم في درجات نور كماله مستحقر مثل الخيال الفاني
لو كان جسما حاصلا في حيز قبل الحدوث الى المكان الثاني
لو كان عرشيا لكان محركا ولكان كالانسان في الجثمان
لو جاء فوق السماء بذاته يوم الغمامة كان في الحدثان
لو كان ينزل من اعالي عرشه لافاضة الاحسان والغفران
لتبدلت اوصافه في ذاته ولكان ذلك غاية النقصان
من كان هذا دينه فمكانه في مكان اهل الشرك والخذلان
اذ كان هذا منتهى توحيده فعليه محض لعاين الرحمن
ومحمد خير البرية جاءنا بشريعة تهدي الى الرضوان
فمن المحال مجيئه في دينه بالسخف والتشبيه والبهتان
لولا التغير والتناهي لم يكن بالنجم ما ترميه بالحدثان
يا من توحد في وجوب وجوده وعلا على الاشياء بالامكان
يا حي يا قيوم يا محيي الورى يا دائم المعروف والاحسان
يا منتهى املي وغاية رغبتي وعليك معتمدي بكل اوان
ادعوك دعوة خاشع متخوف متلهف من كثرة العصيان
لا تشغلني عن جلالك لحظة بشواغل الافلاك والاركان
لا تحجبني عن خضوع لمحة في لاحق الاحيان والاحيان
انت الذي خلق الحقائق كلها بشهادة الاحكام والاتقان
انت الذي خلق الخلائق كلها بدلالة الحدثان في الاعيان
انت المريد لخيرنا ولشرنا بامارة التخصيص والرجحان
انت السميع لقولنا ودعائنا في حالتي الاسرار والاعلان
انت البصير بخيرنا وبشرنا في طوري الوجدان والفقدان
انت المغيث لنا وكاشف ضرنا ومجير جاهلنا من النيران
وانا الضعيف المستجير بفضلكم عند البلى في ملبس الاكفان
قد هد اوصالي واضعف قوتي طول الزمان وكثرة الاحزان
وسئمت ما قد كنت اطلب قربه ومللت طول مكايد الاقران
هاتم سنون الحياة وليتني عاينته في موقف البطلان
اني ارى الدنيا مقام متاعب ومصائب موصولة الدوران
واري سعادة اهلها كالماء في السيلان او كالثلج في الذوبان
ورايت ارباب الضلال تعاونوا في الاثم والتلبيس والعدوان
وعهدت جمهور الخلائق اثروا نقض العهود ونكثة الايمان
فطفقت اطلب سلوة في خلوة مع كثرة الاعوان والاعوان

فعجزت عن وجدانها حتى بدا ان لاسبيل اذا الى الوجدان
انحفت سلطان الورى بقصيدة تزرى على الياقوت والمرجان
سلطان ارض الله ناصر شرعه فيها واهل الزيغ والطغيان ٢
لازال ظل جلاله متمددا ابدا مع التمكين والامكان
وكلاهما في الدين اصبح واضحا بيضاء مثل الشمس في اللمعان
يا رب انى كيف اقدر قدركم مع اننى في عنصر الانسان
لكننى الزمت عقلى مدحكم في كل ما يسموا اليه لساني
ان كان حقا كان من توفيقكم او كان مختلا فمن شيطاني
ومن خطه كتبت وانشدني ولده المذكور قال انشدني الى لنفسه في الثناء على الله سبحانه وتعالى
تتمة اولى السعادة للخلق بذكر جلال الواحد الاحد الحق
مدبر كل الممكنات باسرها ومبدعها بالعدل والقصد والصدق
تعالى عن الاذهان سلطان عزه وجلت معاليه عن التحت والفوق
احل جلال الله عن شبه خلقه وانصر هذا الدين في الغرب والشرق
اله عظيم العدل والفضل والعلى هو المرشد المغوى هو المسعد المشقى
بجار جميع الخلق في جود جوده ورهبتهم من قهره لا من الحرق
فمن كان في عرفانه كان في الهدى ومن كان في عصيانه كان في المحق
ومن ظن ان العقل يدرك كنهه فقد صار عرمًا في الضلالة لا الحق
ولما راينا كل جسم مركبا علمناه محتاجا الى الواحد المبقى
فمبدئ كل الممكنات منزه عن الشكل والمقدار والجمع والفرق
ولما وجدنا جسمنا من كامن العظم والغضروف والجلد والعرق
وشحمًا ولحمًا ثم اعطاه السمع والنطق تحقيقا للبيان وللنطق
قضى العقل انه متولد بتدبير خلاق بديع بالرفق ٢
ومما نقوى كونه متعاليا عن الطبع والاعجاب في العلق والغلق

ومما نقوى كونه غير موجب تفاوت حال الخلق في الرتق والفتق
ومما على حكمه واقتداره تغاير وصف البحر في السكن والبثق
ومما يزيل العيب عن صدق ديننا عجايب حال الحمل في منتهى الطلق
براهين دين الله جدا كثيرة ومنكرها في الخزى والبعد والسحق
ومن دان للدين الحنيفي عقله بصبر مدى مسراه في ليلة طلق
ومن عجب الاقدار دولة جاهل ومكث لبيب في الكدورة والرنق
فكم قد راينا جاهلا ملك الورى وكم قد راينا كاملا ضيق الرزق
فيخز فلا تجدى ويسعى فلا يرى ويبعث يوم الحشر بالاعين الزرق
وكم احمق قد ساد بالحمق عالما وكم من بلاد جر بالعقل والحذق
عجايب آيات تعاظم وصفها على الحكماء اللسن والاسل الذلق
ولاح بان الكل من حكم حاكم سوى حكمه في الطول والعرض والعمق
الهى لساني في ثنايك قاصر وموقف نفسي موقف الذل والرفق
ولكن ذلى عند بابك عزة وشهده ذاك الرق خير من العتق
حرارة حب خالط فيه الحشا ابى الحب فيه ان يلين لمسترق
ومن خطه وانشدنيه المذكور قال وانشدني الى لنفسه مذكرا ما كان في خلقه من الشراسة والحدة
اشكو الى الله من خلق يعبترني ويمحق النور من عقلي ومن ديني
حرارة في مزاج الروح محكمة تبدو فتنمو فتغلو بي فتردينى

الابن الماضي محمد ولاجل هذا الحق لكل واحد منهم عشرون دينارا بحكم الوصية واما صلاح خاتون بنت
صلاح الدين الطيب فلها على خمس مائة دينار واربعة دنانير حقا واجبا ودينا لازما يعرفه كل احد
فليؤد الوصى المذكور هذا المقدار من الدين اليها واما محمد بن محمد ولد ولدى فانه لا يرثنى الا انى
تصرفت في دخل قرية ابيه فليدفع اليه مائة دينار فصار عن ذلك واما صفيه بنت على التى هى مولى
فانها لا ترثنى فليدفع اليها بسبب الوصيه مائة دينار واما العبد المعتقون والمم ايتمر والالف

المنود
سنجر والثالث محمد الهندي والرابع مبشر فليدفع الى كل واحد منهم عشرون دينارا واما سابر المنود
٢ وكذلك المعتق المسمى اياز فليدفع الى كل واحد منه خمسة والمرتب هذا الوصي بان كل من امام البينة
على انه بوجه درهم او دينار فانه يقضيه من مالي واوصيه ثم اوصيه ان بالغ في تربية
ولدي ابي بكر فان آثار الذكاء والنجابة والذكاء فيه ظاهرة ولعل الله يوصله الى الخير وامرته ان فاعل على
سبيل الوصية بتفرقته عليهم بعد موتي على حسب الوصية بالسوية وامرته كل تلامذتي وكل من له
عليه حق اذا انا مت بان يعنون في اخفاء موتي ولا يخبرون احدا به ويكفنوني ويدفنوني على شرط الشرع
ويحملوني الى الجبل المصاقب لقرية مزداخان ويدفنوني هناك واذا وضعوني في اللحد قرأوا علي ما قدروا
عليه من آيات القرآن ثم ينثرون التراب علي وبعد الاتمام يقولون يا كريم جاءك الفقير المحتاج فاحسن
اليه وهذا منتهى وصيتي في هذا الباب والله الفعال لما يشاء وكتب يوم الاحد الحادي والعشرين من شهر
الله المحرم سنة ست وستمائة . استشهدني مولاي المسمى فيه على ما فيه شفاعة على قراءة ذلك في التاريخ المذكور
كتبه ابرهيم بن ابي بكر بن علي الاصفهاني حامدا مصليا على نبيه   ووجدت على ظهر كتاب من تصانيف
فخر الدين الرازي بخط وعلى ظهره بخط ايضا ما صورته   قال الاديب الاخسيكتي

اما المشرق فيا جل العلم ابن سينا   مدع المغرب قد كرد ذرة من طور سينا
اعلن علما فغنينا ان رب العالمينا   لو قضى في عالميهم خدمة للاعلمينا
خدم الرازي فخرا احمدية العدل تبينا   وقال الشباح ابي السكاكي
فتلبسنا قد لبسنا حكمة الشيخ ابن سينا   حسن يا هذا عيانا حكمة الرازي فينا
نحن ودعنا حصاة واشتغلنا بالطور سينا   وقيل   نحن بالجهل ابتلينا نحن بالحق رضينا
حين قضينا زمانا في تصانيف ابن سينا   ثم صرنا آمنينا عن مقال اللاعنينا
حين طالعنا كلاما يشبه الدر الثمينا   صاغه الرازي دينا كاملا فيه حنينا
رب فاجعله محالا يشبه الروح الامينا   وقد نظم بعض الفضلاء وقالته بالفارسية
امام وافضل عالم محمد رازی   که کس ندید ونبیند ورا نظیر ومثال
بسال ششصد وشش درگذشت در هراة   نماز دیگر اثنین غره شوال

وحدثت عن بعض خواص اصحابه قال دخلت اليه يوما فوجدته واجما واثر الكآبة بادية عليه ودموعه
تجري فقلت له لا احزن الله مولانا ما هذا الذي قد دهمك فقال لسنا على شيء وكل ما ندعيه باطل
قلت ما الذي حدث قال اعلم انني منذ ثلثين سنة اعتقد في مسئلة اعتقادا وانا افتي به وضمنته
مصنفاتي التي سارت بها الركبان وعندي انه لا يجوز غيره البتة واليوم فكرت فيه لنظري في كلام
لبعض اهل العلم فوجدتني على الخطاء المحض فاومني ان جميع ما اعتقده صحة كذلك فجعل يبكي حزنا

٢ عز الدين ابو طالب اسمعيل الاطروشي العلوي النسابة قال ورد علينا الفخر الرازي الى مرو فكنت
اتردد اليه وكان جليل القدر مهيبا عالما في زمانه فقال لي يوما اني احب ان انظر في علم النسب
واريد ان تصنف لي فيه تصنيفا صغيرا استفيد منه ويكون جامعا على صغر حجمه قلت اتريده مشجرا
ام مسطرا فقال المشجر لا ينضبط بالحفظ بل اجعله لي مسطرا فغبت عنه مديدة حتى فرغت منه
ثم جئته به وسلمته اليه فشكرني فنظر فيه طويلا ثم قال احب ان اقرأه عليك قلت يفعل مولانا
ما يرى فقام من مجلسه وطراحته وقال قم فاجلس هناك يعني على الطراحة فاستعفيته من ذلك
فزعق علي وزبرني وقال افعل ما اقول لك فقمت فجلست بحيث امرني وجلس بين يدي مجلس التلميذ وقرأ
علي من الكتاب الى ان اكتفى ثم اطبقه فقمت عن مجلسي فعاد مولاي الى مجلسه وقال لي اعلم انني فعلت لك في
هذا العلم وليس من حق التلميذ ان يجلس في الصدر والشيخ بين يديه فاغتنمنا الادب واقتباسا منك العلم
لا احرمتك ولما انتهت النوبة الى قراءتك انت علي جلست مجلس الشيخ فاجلس انت مجلس التلميذ واقرأ علي
ما تريد فقرأت عليه بعض كتبه . وحدثني عبد الله قال جرى يوما عنده ذكر السنة والشيعة وكان فيه
رائية وميل الى اهل البيت بالطبع فقال لي اعلم انه ليس على آل رسول الله اضر من الشيعة فقلت له وكيف
ذلك فقال انهم غالوا فيهم حتى كفروا الصحابة الذين شهدوا بصحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فغضب له
قوم وراوا ان ذلك قدح في اصل الشريعة فعظموا من كفروه واعطوه فوق حقه وتداخلت العصبية فابغضه
بعضهم ولولا ذلك لكان المسلمون كلهم شيعة لا يرون تفضيل احد على علي واله . وكان السلطان غياث الدين
محمد بن سام رحمه الله في اول امره على مذهب اهل الغور وهم كلهم كرامية واتصل بخدمة القاضي المعروف بالاوحد
وكان ممن جمع بين العلم والورع فحسن لغياث الدين الدخول في مذهب الشافعي وعرفه ما في مذهب الكرامية من
البدعة فاجابه الى ذلك وكانت منزلته عنده عظيمة جدا فعمر غياث الدين مدرستين احدهما بهراة واحكم
عمارتها واكثر وقوفها وجعلها متقدمة على جميع مدارسها وكتب وقوفها باسم الاوحد وعقبه وجعل النظر
لذلك ولعقبه ما دام فيهم من يصلح لذلك وبنى الاخرى بمنكشاباذ من نواحي ابم سير من بسبب
لان الاوحد كان من اهل هذه المدينة وجعله متقدما على جميع الطوائف الشافعية في البلاد جميعها فلما
مات غياث الدين رحمه الله الاوحد وعجت البلاد الى خوارزم شاه علاء الدين محمد بن تكش رحمه الله سأله
الفخر الرازي ان يجعل اليه مشيخة الاصحاب اصحاب الشافعي بهراة وسلم اليه تلك المدرسة لكونها
عين المدارس فاجابه خوارزمشاه الى ذلك لكون الامر في اوله ولما ان يحو اثر القوم به ولكون اولاد الاوحد
صغيرا لم تتعين لمثل هذه الرتبة الجليلة فبقي الفخر الرازي بهراة ونقل اليها اهله وامواله وجعلها
٢ وطنه الى ان مات الا النظر في رياسة الاصحاب وكان ولد الاوحد قد كبر واشتغل بالعلوم

نحسد اخذ الكتب التي عنده بالوقوف المثبتة عند الحكام بانها وقف على اولاده وعليه ومضى الى السلطان
خوارزمشاه وانهى الامر اليه فامر لوقته بتسليم الوقوف والمدرسة الى اولاد الاوحد ورفع يد الفخر
عنها وامر ان يكون حكم ولد الفخر على جميع المدارس بهراة ورياسة الاصحاب اليه ولا تعرض لمدرسة
السلطان مما شاء بعد ولد الفخر ذلك كرهه واتفق ان يكون بهراة من هو اجل منه لان هذه المدرسة
كانت متعينة للاعظم فاستناب اخاه الاصغر وهو ابو بكر وقصد السلطان ومثل بين يديه وبالله
وتشفع بكل من امكن التشفيع به فاحضره خوارزمشاه من بين يديه وقال له اعلم انه لا يجوز لي من طريق
الشرع والسياسة ان اسلم اليك المدرسة اولا لانها وقف على هولاء وهذا الذي تطلبها اليه هو
من اهل العلم المتعين لمثل هذا لو لم يكن الوقف باسمه فكيف وهو باسمه وثانيا ان هذا وقف سلطان
عظيم مشهور كان قبلنا وتبرع بالوقف على هولاء وليس يجوز لنا ان نغير ما اعتمده من الخير بل الواجب
ان نزيد فيه ولكن انظر ما كان يحصل لك في حاصل كل سنة من هذه المدرسة فانني اقطعك اقطاعا بهراة
ضعفه فتكون انت قد بلغت غرضك ونكون نحن قد عملنا بالواجب الذي يليق بنا فقال له يا سلطان العالم
لو اقطعتني هراة بجملتها ومنعتني عن المدرسة وهذا المنصب ما رضيته قال لو رايتنا ابقيناك اعطيتني
الدنيا عن اخرها ما غيرت ما حكم به الشرع المطهر واتفق فاعلى هذا وتبعه ابن الفخر في اسفاره بخمس
سنين فلم يحصل بكلمة زيادة على ما قيل له اولا فاتفق ان رجع الى هراة وعام نمرو وتزوج بابنة نقيب
العلويين بها ولقيته انا وكتبت عنه وهو كان شابا معلما طريفا فصيح اللسان باللغة العربية جدا
واستبد اخوه الاصغر برياسة الاصحاب بهراة والنظر في جميع الوقوف بها ودخلت التتر الى البلاد
والامر على ما شرحت ولا ادري ما حدث بعد ذلك والله اعلم. واما تصانيفه فتنقسم الى قسمين عقلية وشرعية
اما الشرعيات فكتاب التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب سوى تفسير الفاتحة فانه افرد لها تصنيفا
اثنى عشر مجلدا بخط الدقيق كتاب تفسير الفاتحة مجلد كتاب تفسير سورة البقرة مجلد على الوجه العقلي لا
النقلي كتاب شرح الوجيز للغزالي لم يتم حصل منه العبادات والنكاح في ثلث مجلدات بخطه كتاب
الطريقة العلائية في الخلاف اربع مجلدات كتاب لوامع البينات في شرح اسماء الله والصفات مجلد
ثم كتاب اسرار التنزيل وانوار التاويل مجلد لم يتم كتاب في ... في مجلدين كتاب المحصول في اصول الفقه
كتاب في ابطال القياس مجلد كتاب شرح المفصل للزمخشري لم يتم كتاب شرح سقط الزند لم يتم كتاب
شرح نهج البلاغة لم يتم كتاب فضائل الصحابة الراشدين. واما العقليات كتاب نهاية العقول
مجلدان كتاب المحصل مجلد كتاب المطالب العالية بلث مجلدات لم يتم وهو آخر ما الف من الكتب

الكبار كتاب الاربعين في اصول الدين كتاب معالم العلوم وهذا آخر مصنفاته من الكتب الصغار
كتاب تاسيس التقديس مجلد كتاب القضاء والقدر مجلد كتاب رسالة الحدوث مجلد كتاب تعجيز
الفلاسفة بالفارسية مجلد كتاب البراهين الربانية بالفارسية كتاب اللطائف الغياثية كتاب
الغنى في الخلاف مجلد كتاب الخلق والبعث كتاب الخمسين في اصول الدين بالفارسية كتاب عمدة النظار
وزبدة الافكار كتاب الاخلاق كتاب الرسالة الصاحبية كتاب الرسالة المجدية كتاب عصمة الانبياء
واما الحكمية كتاب الملخص في الحكمة مجلد ضخم كتاب المباحث المشرقية مجلدان تمام
كتاب شرح الاشارات كتاب شرح عيون الحكمة لابن سينا مجلد كتاب الرسالة الكمالية بالفارسية كتاب
رسالة الجوهر الفرد كتاب الفراسة مجلد كتاب في الرمل كتاب شرح مصادرات اوقليدس كتاب
في الهندسة كتاب رسالة نفثة المصدور كتاب رسالة في ذم الدنيا كتاب اختيارات العلائية كتاب
احكام الاحكام كتاب السر المكتوم كتاب الرياض المونقة في الملل والنحل كتاب رسالة في النفس كتاب
رسالة في النبوات كتاب منتخب دنكلوشا كتاب لباب الاشارات كتاب مباحث الوجود والعدم كتاب
مباحث الجدل كتاب مباحث الحدود كتاب جواب الغيلانية مجلد تام وله في الطب
كتاب الجامع الكبير الملكي مجلدان لم يتم كتاب النبض مجلد كتاب شرح القانون مجلدان لم يتم كتاب التشريح من الراس الى
الحلق لم يتم كتاب الاشربة فقدس الله روحه العزيزة ولمن قال امين

محمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحيم بن محمد بن

هردويه بن بابلوس بن عبد الله بن عمر بن الخطاب الملقب برشيد الدين الوطواط الكاتب العمري من ولد عمر بن الخطاب
رضي الله عنه مولده بلخ ومنشاه خوارزم مات في سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة او ما قاربها نحو ارزنم
كان من افراد الزمان وعجائبه وافراد الدهر وغرائبه بلغني انه كان ينشئ في حالة واحدة بيتا من العربية
ومن الفارسية من بحر آخر وعليهما معا على حد لا يحق رقة ولا يشذ عليه بالروية طريقة وهو صاحب
كتاب ديوان خوارزم وندمائها وملوكها مع الفضائل النفيسة والمزايا الروحانية وله رسائل مدونة وقصائد
بها الركبان في الافاق واشعار نفيسة يتهاداها الرفاق وكان يخدم خوارزمشاه بعد ان ذكر نسبه كما تقدم
ومن خطه نقلته انا قال هو افضل زمانه في النظم والنثر واسبقهم الى الفضائل الزهر والمناقب الغر اعلم
الناس بدقائق كلام العرب واسرار النحو والادب طار في الافاق صيته وسار في الاقاليم ذكره فضلاته
فضله راس مال الفضلاء والنازل من لفظه واسطة كلام البلغاء آثار اشعاره في كتاب الخافقين سايره وركب رسائله
في اطراف المشرق داره ملئت اذان جماعة للكتب من جلائل تارة بالغارة وتارة بحسب الاشعار
ومرة ببذل ماله واخرى هدية فاجتمع له منها ما لا يحصى لا ابعد على انه ذكر في رسالة كتبها الى الحسن القطان

منها

المروزى وكان فقد اتهمه فى غارة اتسز على مرو غصب كتبه ودخل الى خزانة فاحتملها الى غزنه الف
مجلد وهذا مثل حدا فى جنب فضله وعظم منزلته وما شاع من محبته للكتب ولعله غلط من الكاتب
وهذا اخذ بعدد الالوف وانها كانت كذا كذا الف فاسقط العدد والله اعلم وقد كتبت عدة من رسائله
فى مواضعها من هذا الكتاب منها اربع رسائل يذكر مع ترجمة الحسن بن على القطان ورسالتان
الى ابى القاسم الزمخشرى ورسالة الى ابى سعد آدم الهروى ورسالة فى ترجمة الموفق الخطيب
فان اردت النظر فيها فهذه مواطنها ولرشيد التصانيف كتاب حدائق السحر فى دقائق الشعر وكتاب
رسائله بالعربية اربع مجلدات وكتاب رسائله بالفارسية وكتاب اشعاره وكتاب مجمع الحرين
ومنتج السحرين ومما انشده فى مستخدمه خوارزمشاه اتسز بن محمد

خليلى ربع العامرية اوحشا فهل لكما من زفرة تحرق الحشا
قضى اسرابى ان تلقى بالحوادث تركها بعرصتها والله يفعل ما يشا
على نناغى فى الدموع نفوسنا تزيد الى اطلال ليلى تعطشا
خليلى لاقينا من البين مصرعا فما لننا نلقى من الوصل منعشا
محت نقش ودى عن صحيفة قلبها فاصبح خدى بالدموع منقشا
لقد قطع الواشون حبل اجتماعنا فما قطع الرحمن مقول من وشا
فمخزون دمعى بعد فقدانها همى ومكنون سرى عقب هجرانها فشا
اجمشت طيف العامرية فى الكرى وحسبى نعيما فى الكرى ان اجمشا
وما انا ممن يدعى الود ظاهرا وباطنه غدر اذا اغشه غشا
ساصطاد طير العز فى صدر ماجد بسدته طير السيادة عششا
عطايا علاء الدين نبهل وبلها اذا ما عطايا الآخرين ترششا
هو الملك الميمون فى عهد ملكه تولى ابو الاشبال تربية الرشا

وقال ايضا يمدح شمس الدين

خليلى حب الغانيات حزون تطيل عناء والحزون فنون
يهيج اشجان القلوب اذا جرى حديث الغوانى والحديث شجون
واظهر من الغانيات ملحظها صوارم بيض والجفون جفون
ومن محن العشاق ان جفونهم تاجج نارا والعيون عيون

فلا سر حال العاشقين مكتم ولا در دمع الهائمين مصون
وجدت الهوى صنو الهوان وكل من بهذا الهوى ذو كينة فهو هون
فتسود للاشياخ منه خواطر وتبيض للاطفال منه قرون

وهذه الرسالة من جيد كلام الرشيد لانه راعى فيه تشاكل اغلب الالفاظ بحيث لا تخلو مصراع
ولا قرينتان من لفظين او اكثر متجانسين فى الخط عملها فى مدح وهى

بار و اجرى
ار كردن

ايا من للعدى منه اخترام ويا من للهدى منه احترام
بمقابيل المشرع ائتلاف به لقبايل الشرك انهزام
فمنه لمن يخالفه حجوة ومنه لمن يخالفه حمام
تحلى من مناقبك النوادى تجلى من محاسنك الظلام
ويلقى من مغانيك الامانى ويلقى من اياديك المرام
وللدنيا بعزتك ابتهاج وللعليا بعزتك اعتصام
فما لثنا رحضرتك انقطاع ولا لبناء دولتك انهدام
وتحركه الندى بحر خضم وقدر كنه العلى بدر تمام
ومنك لحامد الكرم انسجام ومنك لحامد الادب اضطرام
بقيت وفى يديك لكل ملك وملك انت تهواه زمام

ضفت
٢

الحمد لله الواحد العلى الواجد للعنى الطاهر من كل عيب الظاهر له كل غيب الذى سوابغ الآية
وصف سوابغ نعمائه له المنة والطول وبه المنة والحول والصلوة على نبيه المبعوث من اكرم الاعراق
المبعوث بمكارم الاخلاق محمد الذى عم البشر بفضله وضم البشر صدقه وعلى آله الاخيار واصحابه الامجاد
صلاة يكثر عددها ويتوفر عددها ويتواصل مددها ويتطاول مددها وبعد فان باب سيدنا وجناب
سندنا ادام الله رفعته وجعل جبهة النثرة رقعته مغرس الافضال ومورس الآمال ومربع الاشراف
ومربع الاضياف ومطرح الرحال منه للعفاة حيارة وعطارة وللعراة وطار وغطار يعوذ به
كل هارب وراهب ويعود اليه كل طالب وراغب ويعول عليه الاحرار فى الحوائج اذا حلت والجوائح اذا
حلت والمهمات اذا كثرت والملمات اذا كثرت فمه مظنة النوال توم واليه مطية الآمال تزم بسعى
مبادره كل ذى غلة ويشفى مسارة كل ذى علة اكنافه بالمناقب حالية وعن المثالب خالية والطافه للفضائل
حاوية وعن الرذائل خاوية بيد باب الباس منسد على الناس تجلب اليه اسطار المدائح وبرحل اليه بالاشعار
عن

العالية وينقل عنه بالاسعار الغالية فلله سيد بك المخاصه والبوادي فانه كهف للحواضر والبوادي
وجهه كالشمس المضحيه في السماء المضحيه تتحلى به المجالس وتتحلى به الخنادس ساد الاكارم وشاد
المكارم وصان الانام وزان الايام الف اشتات المفاخر واحصف اسباب الماثر فانت معاليه النجوم
وطبقت اياديه التخوم بكرمه يعترف كل معترف ومن نعمه يغترف كل مغترف ترتجى لديه الرغايب
وتزجى اليه الركايب راي سديد وباس شديد ونايله غزير وجانبه عزيز وجبال علمه وبرمه وجبال
حلمه محكمة واثواب عيشه جديدة وابواب بطشه حديدة واصول حشمته ثابته وفروع نعمته نابته
لطفه كرحيق الخمر وعنفه كحريق الجمر لا راجيه تخيب ولا امليه تخيب يستانس بمجاورته ويستروح
المجاورته اجناد عزه لا تفلل واعاديه لا تقال من مال اليه فهو المجدود والمدال ومن مال عنه
فهو المجدود والمذال منه اعانة كل منكوب واغاثة كل مكروب ان قوبل بالقمر المنير وان قوبل فالقدر
المبير هو يوم النوال غيث مسبل ويوم النزال ليث مشبل وفي حفي وله لطف خفي لطفه احلى
من جنى النحل وخلعه اشهى من جنى النخل عزماته مشرقة وحسناته مغربة مشرفه وله في حله
امن وحله يمن وعقده في خطه ذله وخطه قله منه للمخالف خفية وللمخالف منية هذا في وضاب
من البشر مبتهجة وهذا في اطمار من العسر منفحة لسن من القوم الذين قلوبهم قاسية وعيونهم فاسية
وباب مبراتهم مسدود ونار قراهم خامده لا ينتض صفاتهم الا يجد
صفاتهم لا ادام الله علوه وزاد في كسب المحامد غلوه حدائق احسان طابت اسحارها وطالت اشجارها
لا حيطانها محزوزة تجتني ثمارها وتجتبي ثمراتها ادرها اسواق الفضائل قائمه واليها اشواق الافاضل
دائمة منها للودود فرجات وللحسود فرجات ولهذه الخصايص صارت الافئدة بولايه مشتغلة والالسنة
بثنايه مشتغله فها انا ذا وجبته والنجم منحوس والحظ منحوس والايام جائرة والاوهام حائرة والجد غار
والسعد عازب والهموم مطبقه والغموم للمفاصل مطبقه وكواكب العيش منقضة ومواكب الانس منفضة
وتلذذ على الفضاء وماكتني عما ابتغيه الفضاء فامن سربي واعذب شربي وارتاح حلدي وارتاح
كمدي وفرح قلبي وفرح كربي واقال عثرتي وازال عبرتي وحباني بجوده وحباني بجوده وبحانت
من الحيرة والفقر وادناني من الحبرة والسرور وصادعرضي وعرضي وحصل مرامي وغرضي لا زال ممتعا
في الراحات ما سنح سانح وسبح سابح وجنت داجية وجنت باجية وماشكر الروض الغمايم
وفخر العرب بالعمايم وعرف الافراس الحماحم ووصف الافراس بظهر الجماجم والسلم

محمود بن جرير ابو مضر الضبي الاصفهاني

اسناد ابي القسم الزمخشري ذكره ابو محمد الخوارزمي في تاريخ خوارزم فقال خرج ابو مضر من خوارزم الى
مرو ومات بها بعيد سنه سبع وخمس مايه ووصفه فقال كان يلقب فريد العصر وكان لعمري فريد
زمانه ووحيد دهره واوانه في علم اللغه والنحو والطب ممن يضرب به المثل في انواع الفضايل اقام
بخوارزم مدة واستفاد الناس بعلومه ومكارم اخلاقه واخذوا عنه علما كثيرا وتخرج عليه في
علم اللغه والنحو والطب جماعة من الاكابر قال وهو استاد شيخنا فخر خوارزم ابي القسم الزمخشري
اخذ عنه علم الاعراب وكان قد درس ببيت المقدس اثنتي عشرة سنة وكان مباركا على التلاميذ خرج
له تلاميذ كثيرة اصحوا به وبرع منهم رجلان فاقا العالم احدهما الزمخشري في الادب والاخر
السيد اسمعيل بن الحسن بن محمد بن احمد ابو ابرهيم العلوي الحسيني الجرجاني صاحب التصانيف في
الطب بالعربية والفارسيه لم يكن في زمانهما اشهر منهما بهذين العلمين وكان بخوارزم قبل ورود ابي مضر الكاف
على مذهب واصل في الاعتزال فادخل ابو مضر اليهم مذهب ابي الحسين البصري المعتزلي ونشره بخوارزم
فاجتمع عليه لجلالته خلق وتمذهبوا بمذهبه منهم ابو القسم الزمخشري وغيره من اهل العلم وقال ابن ارسلان
في تاريخ خوارزم سمعت صدر الايمه ابا المويد يقول قال ابو علي الحسن المطرزي النيسابوري الاديب وقد سمع
فخر خوارزم يقرا النحو على ابي مضر انا بالعلم حتى ذهب العمر قال وسمعت صدر الايمه يحكي عن فخر خوارزم
قال كنا يوما في مجلس يجتمع فيه الاستاذ ابو مضر والاديب القاسانى فاخذ الاستاذ في الكلام جاريا في
فصاحته وتحقق كالمتحيرين في فرط بلاغته وملح عبارته فقطع القاساني عليه الكلام وجعل يتكلم بالفارسيه
قال فخر خوارزم فلما تفرق المجلس وذهب الاستاذ تفقت انا عند القاساني فقلت له كيف استجرت من نفسك
فقطعت على الاستاذ كلامه وماكان فيه من الحال الطيبة فقال هل خلا في الحسد ان اتركه ينفث بالسحر
قال ولما دخل امير داذ حبش الى خوارزم في سنه احدى وتسعين واربعمايه قبل الاستاذ ابا مضر
غاية القبول واستخصه لنفسه وجعله من خواص ندمايه وقال فخر خوارزم امرني الاستاذ ان انشي في
الامير قصيدة ففعلت وتنوقت فيها فلما كان في جلوس الامير للطعام الخز راوي احسن النغمة
والصوت فانشدها وكان الاستاذ حاضرا فلم يهتش لها ولم يقل فيها شيا فلما رجعنا من عند الامير
فقلت له فعلت ما فعلت وقلت ما قلت بامرك ولم تهتش لها ولم تروجها على الامير فقال بيس ما فعلت
دفعت القصيدة الى الراوي وكان من حقك ان تروها بنفسك فانك اعرف بمقاطع الكلام فيه
ومباديها وترفع الصوت في بعض مواضعها وتخفضه في البعض قال ففعلت قصيدة اخرى انشدتها
بنفسي فجعل يستحسنها بمراى الامير ويهتش لها وربا بي عند الامير غاية التربية واخلع عليه خلعا

وتسويغات بقيت الى الآن وقد مدحه بخوارزم باشعار منها بذكر نسبة الصريح قرأته بخطه واجازلي روايته

مساعي فريد العصر مستغنيا بها معطلة لن قوبلت كل مقياس
كواكب اشراقا وبعدا وقوة لقوم باسعاد وقوم بانحاس
جرى من السيدان ضبة في الذرى وضبة من ادبن الياس في الراس
وفي مضر الحمراء الياس غرة وان نزار في معد كالباس
كان بني قحطان ازرار هضبة وكل بني عدنان كالجبل الراسي
هم ديم منهلة سابغة الذرى وهم شهب منقضة ساطعة الباس
وان امرا افضى له الفخر هذه ومنصبه هذا لمن اسعد الناس

وفيه يقول بخوارزم يرثيه
وقائلة ما هذه الدرر التي تساقطها عيناك سمطين سمطين
فقلت هي الدر اللواتي حشا بها ابو مضر اذني تساقط من عيني

وقد رثاه الزمخشري بغير ذلك وهو مكتوب في ديوانه ولست اعرف لهذا الامام مع نباهة قدره وشياع ذكره مصنفا مذكورا الا بالبقا ماثورا اعني كتابا يشتمل على نتف واشعار وحكايات واخبار كما يصنف الناس سماه كتاب زاد الراكب وقفت عليه بمرو في وقف الجامع الحسنى بالخزانة المعروفة بالعزيزية وهو في مجلدين بخطه اخترت منه شيئا

خليلي نادى عني الزمان بوده فاعرض واستولى على اسره الغدر
فالبسته الثوب الذي اختار لبسه واحسن من ود ضعيف القوى الهجر
وافضل من امر يبكى تركه واجمل من حال تذم به الفقر
اذا ما امرو جازت عليك ظنونه وسام لديه المذلة والصغر
فكله الى حكم الحوادث انه كفى منصفا منه تحكم الدهر

ومنه وسن
العاز عوز وحشو الشر في الارض لا ينسا انسون نعبه. سود العادة كمين لا يومن ونوبه. خلتان ليس منهما غربة حسن الادب وتجنب الريب. ونظرت امراة الى شيخ بيضاء في راسه فقالت ماهذه قال رغوة الشباب.

ومنه
اذا جانبات الدهر تيسرن للفتى ثلث خلال قل ما تتيسر
كفاف يصون المرء عن بذل وجهه فيضحي ويمسي وهو حر موقر
وكاس تسليه اذا الهم ضافه ومحسنة احسانها ليس ينكر

المالي المارس

ورابعة عزت وقل حصولها صديق على الايام لا يتغير
وادركت الذي قد نال ملكا بلا اذى واسعد ما للذات ان كان يكفر
اسارة المحسن ان يمنع عنك جدواه واحسان المسيء ان يكف عنك اذاه
الاعداء ابر يعيرون المسك بمساويه فبن عوى عنها والاصدقاء يستحيون ان يستقبلوه فيما دون فيها

هبة الله الملقب بالسعيد ابن القاضي الرشيد جعفر بن سنا الملك

وجدته ابدا قال
قالوا القد شاب الحبيب وشاب فيه كل عزم
وتراك تظلم في هواه النفس ظلما اي ظلم
فاجبت من شرهي عليه اذوقه في كل طعم

وقال وهو من البديع العجيب
باساقي الراح بل باساقي القدح وبابديعي بل باكل مقترحي
لاتخش في ليل لهوي من تقاصره اما ترى شربت الصبح في القدح
وقال
لي امل لا ينتهي وعاذل لا ينتهي يقول لي ما تشتهي فقلت الا اشتهي
وقال في الخمر وهو من شعره البديع
عروسكم يا ايها الشرب طالق وان فتنت من حسنها كل مجتلي
دعتني لها اني وعقلي مجتلا فقالت وجنات النعيم هو جلي
وقال في الحكيم ابن توما وقد بلغه انه قد تاب عن شرب النبيذ
سمعت حديثا ليتني لا سمعته فعندي منه مقعد ومقيم
بان الحكيم الآن قد هجر الطلا وقد تاب منها والحكيم حكيم
وما كنت اخشى ان يتوب بطرفه بالعصا اخشى انه سيصوم
ايهجر شمس الراح وهي منيرة ويترك وجه البدر وهو وسيم
وكم من يد عند الحكيم لكاسه غدت ولها حق عليه عظيم
وناهت له من لا تنام وربما اقامت له من لا يكاد يقوم
وذلك انعام قضى بنعيمه ومن جحد الانعام فهو لئيم
فان قال لي اني فرغت لشربها فقد يعتقونا الجسم وهو سقيم
وان قال اني قد سلمت فانه كالعقل يوما للديغ سليم

[illegible]

علي الكوب من بعد الحكيم كآبة ولِلجام من بعد الحكيم وجوم
ومن بعده زوج اخلاعه طالق ومن بعده ام السرور عقيم
وضمتني ابليس حين عتبته بان قال هذا الامر ليس بدوم
فان تسئلوني بالحكيم فانني خبير بادوآر الحكيم عليم
اذا ما خبا وجه المصحف فانني تخلل ناموس الحكيم زعيم
على انه ان قال قد تاب مخلصا وخاف عقاب الله فهو اثيم
فتوبته من سوء ظن بربه تعالى والا فالكريم نديم
وقال في معشوق له ما ضرب وحبس
فديت الذي لم يضربوه لريبة ولكن ليبدو الورد في سائر الغصن
ولم يودعوه السجن الا مخافة من العين ان تعدو على ذلك الحسن
وقالوا كما شاركت في الحسن يوسفا فشاركه ايضا في الدخول الى السجن وقال
تكمل فضلي قبل عشرين حجة فكيف وقد جاوزتها بثلاث
وافنيت عمري في مدائح معشر كمهوتي ولو انصفن كن مراثي وقال
ولو ان من قال ان هجوي يفوق مدحي بلا امترآء
صدقت باما لعا لتوالي فيه ويا قاطع وجاري
كآبة الكذب في مديحي ودونق الصدق في هجاري وقال
رايت العاشقين ولست منهم واحزمهم شقاوة ام سعاده
فعشاق العلوق الى بغار وعشاق القحاب الى قياده
وله قصائد كثيرة وديوانه يزيد على مجلدين وله من التصانيف كتاب مصايد الشوارد
وكتاب المراسلات وكتاب الموشحات سماه دار الطراز ومات رحمه الله في الثالث من
رمضان سنة ثمان وثمانين وخمسمئة وله نيف وخمسون سنه

محمود بن عمر بن محمد بن احمد الزمخشري ابو القاسم فخر خوارزم

وزمخشر قرية من قرى خوارزم مات بالجرجانية قصبة خوارزم في يوم عرفة سنة ثمان
وثلثين وخمسمائه ومولده في خلافة المقتدي في السابع والعشرين من رجب سنة سبع وستين
واربعمائه سمع من الفقيه ابي محمد عبد الكريم بن زكريا بن سعد الرازي البخاري بها وكلم

والامام ابي سعيد محمد بن احمد بن محمد الشقاني وشيخ الاسلام ابي منصور احمد بن محمد الحارثي
والحافظ ابي محمد الحسن بن احمد بن محمد بن القسم السمرقندي والشيخ العفيف ابي منصور
عبد الرحيم بن المظفر الحمدوني بالري وغيرهم وكان واسع العلم كثير الفضل غاية
في الذكاء وجودة القريحة متفننا في كل علم وكان معتزليا قويا في مذهبه مجاهرا به وكان حنفيا
اصابه في رجله خراج فما ينفعه فقطعها وصنع عوضها رجلا من خشب وكان اذا مشى القى
عليها قصائه الطوال فيظن من يراه انه اعرج وورد الى بغداد غير مرة واخذ الادب عن ابي الحسن علي بن
المظفر النيسابوري وابي مضر محمود بن جرير الضبي الاصفهاني في آخرين وجاور بمكة ولقب جار الله
تشبها بابي المعالي الجويني اذ لقب بامام الحرمين لمجاورته بهما وكان يلقب بفخر خوارزم ايضا حدثني
ابو عبد الله بن الدبيثي قال حدثنا ناصر بن عبد السيد المطرزي الخوارزمي قال لما حضر فخر خوارزم قد دخل
عليه والدي فقال له الزمخشري يا عاجلك الشيب قال عن متابعة الاسفار ومطالعة الاسفار فقال
الزمخشري ان دعا ره يدل على ما وآره وكتب الحافظ ابو طاهر احمد بن محمد بن احمد بن محمد السلفي
الاصفهاني الى الزمخشري يستجيزه ما نسخته بسم الله الرحمن الرحيم المسئول من كرم الشيخ الاجل
العلامة ادام الله بهجته وحرس مهجته ان يجيز لاحمد بن محمد بن احمد السلفي الاصفهاني جميع مسموعاته
ومجموعاته في جميع الفنون ويثبت بخطه اساميها تحت هذا الخط ويضيف الى ذلك ذكر شيوخه
الاعلام الذين اخذ عنهم الحديث واللغة ويذكر جملا مما سمعه عليهم وينعم بتفضله باثبات احاديث
قصار من رواياته عنهم وكتب شي من شعره وله وانشده من قبله بعد المبالغة في التعريف ولا يذكر
من الابيات الا ... القصار التي تصلح لاصحاب الحديث ويقصد اخراجها في الامالي واواخر الفوايد
ويذكر مستقصا مولده والسنة التي ولد فيها فالحاجة داعية الى كل ذلك ويبين ذكر المذهب المؤلف
الذي انتحله في اي فن هو ... الى شي يحتوي اعلى ذكر الفقها او الادبا او اهل الحديث ولا يحوج اطال الله بقاه
بوقعه الى المراجعة فالمسافة بعيدة وقد كاتبته في السنة الماضيه فلم يجب بما يشفي الغليل
وله في ذلك الاجر الجزيل ان شاء الله تعالى وبه الثقة نسخه الجواب من الزمخشري
بسم الله الرحمن الرحيم ما مثلي مع اعلام العلماء الا كمثل السهى مع مصابيح السماء والجهام الصفر
الرهام مع الغوادي الغامرة القيعان والاكام والسكيت المخلف مع خيل السباق والبغاث مع الطير
العتاق وما التلقيب بالعلامه الا شبه الرقم بالعلامه كما قال بعض العرب وقيل لم سميت بعاقد فقال
الاسما علامه ولست مكالمه ولو كانت كرامة لا اشترك الناس في اسم واحد والعلم مدينه احد بابيها
الدرايه والثاني الروايه وانا في كلا البابين ذو بضاعة مزجاة ظلي فيه اقلص من ظل حصاة اما

اما الرواة فحديثة الميلاد قريبة الاسناد لم تستند الى علماء نحارير ولا الى اعلام مشاهير ولا الرواة
فقد لا يبلغ افواهها وبرض لا يبل شفاها فلا يغترنكم قول الوزير مجير الدولة
وجولت فكري في البلاد فلم يقع على رجل في علمه غير راجل
الى ان جرى الطير السنيح فدلني على فخر خوارزم ورئيس الافاضل
ولا قول الحبيب المنتجب محمد ارسلان
وما ناصر الاسلام الا ابن حجرة محيط بعلم لا يحيط به الورى
ابو القاسم المحمود محمود الذي به تفخر الدنيا وناهيك مفخرا
ولا قول الشريف الاجل ذي المناقب ابي الحسن علي بن حمزة ابن وهاس الحسني المدني
وكم للامام الفرد عندي من يد وهاتيك مما قد اطاب واكثرا
اخي العزمة البيضاء والهمة التي اناقت به علامة العصر والورى
جميع قرى الدنيا سوى القرية التي بنوها دارا فدار زمخشرا
واحر بان تزهى زمخشر بامرئ اذا عد في اسد الشرى زمخ الشرى
فلولاه ما طن البلاد بذكرها ولا طار فيها منجدا ومغورا
فليس ثناها في العراق واهله باعرف منه في الحجاز واشهرا
امام قلينا من ولينا وكل ما طبعناه سبكا كان انضر جوهرا
ومكة راووق الرجال فما كنه مصفي وخدعا شئت منه مكدرا
رساطود تقوى فاض بحر فضايل فكم ذل اطوادا وعيض ابحرا
وتحت علاك الصدق سر مطهر يدان دينا كالمجرة نيرا
ولاقوله فلولا سمارا شمت ثم انتهت كفى بمعاليه شموسا واقمرا
لقد شجتني في ام راسي عزمة فاصبحت من عزم الامام اميمها
تمتيت لوم القه وجلته فلم يحش قلبي بالفراق كلومها
فديت امرءا يحشو الفواد فراقه كلوما ولقياه حشته علومها
وكاين راينا من اولى العلم والنهى رجال اناخوا بالحجاز قرومها
فاحمد استاذ الزمان صبابهم وكان وكانوا شادتها ونجومها
ولاقوله الى حرم الله العظيم مجاورا فلله هاالدنيا جمالا وانبقى

فمن حوضه نعت طهاراولى النهى فابت رواء وهي ملآن نغمق
ولاقول بعض فتياننا المجيدين
دعوك بجار الله والله عالم بانك جار الله حقا كما وجب
لعمري لقد فاضت وانت مفيضها على حرم الله الصنايع والقرب
رقيت ذمام الله في كل مومن واسبتهم بالعلم طورا وبالنشب
وانت الامام الزاهد الورع الذي ابيت اعتزازا بالجين وبالذهب
وانك العلامة الجامع الذي جمعت افانين العلوم الى الادب
وما ناصر الاسلام غيرك اهل وان طار في اعلى المنازل والرتب
وما طالع النفسير ابقى انه من الفلك الاعلى لك اللقب
وانك استاذ الزمان وكلهم تلاميذه جاثون خضعا على الركب
وسمتك ذو فرقت في كل بلدة جوامع علم شيخها العجم والعرب
فما خوارزم التي انت فخرها عليها الثريا ان ذا لمن العجب
ولاقول القرطبي البادلي
متى بلغ تحياتي الى شيخنا العلامة الحبر العلم
اي اداب وعلم وتقى منه فارقت وحلم وحكم
ليس قس عنده قسا ولا سيبويه الشهم يدري ما الكلم
قل لذا ما الدهر امسى عابسا ان محمودا لكل انس يبتسم
لو حلي اليم حجرا والعلا مهرقا كانت معاليه اطم
ان من خرله لولا المصطفى كنت فضلت على العرب العجم
كل موجود سواه حيث لم ادرك الفضل في عيني علم
ولاقول الخطيب الموفق
لسانك غواص ولفظك لولو وحلمك بحر للفضائل طام
ولاقوله لسان يود الحاسدون لو انه سنان قناة او غرار حسام
الى حوارزم مالي عنك منصرف مادام يخلف الانوار والسدف

ألست انت الذي اوليتني رتبًا بفضل رفعتها كيوان يعترف
ألست انت الذي من ورد نعمته وورد حشمته اجني واغترف
اعدلوك استشرفوني من جلالتهم في وصفها وهي عندي فوقها اصف
ولا قول ادب الملوك يعقوب بن شير بن الجندي
فتى سار في الآفاق ركبان ذكره مغربة طورًا وطورًا مشرّقه
فليس لها في كل شرق ومغرب نظير بني الدنيا على ذاك مطبقه
اذا حل في ارض اتته نحو لها نفيد علومًا حوله متحلقه
وان خاض في شرح العلوم رايتها لفرط احتشام من معاليه مطرقه
ولا قول البديع الخوارزمي
امكة هل تدرين ماذا تضمنت بمقدم جار الله منك الاباطح
بروا اليه العلم ينمي وينتمي وفيه لارباب العلوم المنايح
محط رحال الفاضلين فلم يزل تحط اليه الرحل غاد ورائح
اذا ما تناه صف الوطاب رايته تحول عنه وهو ثملان طافح
ثمته الكرام الغر من خير اسرة هم قدوة الدنيا الكهول الجحاجح
فان ذلك اغترار منهم بالظاهر المموه وجهل بالباطن المشوه ولعل الذي غرهم ما رأوا من
حسن النصح للمسلمين وبليغ الشفقة على المستفيدين وقطع المطامع عنهم وإفاضة المبار
والصنايع عليهم وعزة النفس والذب بها عن الاسفاف للدنيات والاقبال على خويصتي
والاعراض عما لا يعنيني فجللت في عيونهم وغلطوا فيّ ونسبوني الى ما لست منه في قبيل ولا
دبير وما انا فيما اقول بهاضم لنفسي كما قال الحسن رحمة الله عليه في ابي بكر الصديق رضوان
الله عليه وليتكم ولست بخيركم ان المؤمن ليهضم نفسه وانما صدقت الفاحص عني وعن
كنه روايتي ودرايتي ومن لقيت واخذت عنه وما مبلغ علمي وقصارى فضلي واطلعته
طلع امري وافضيت اليه بخبيئة سري والقيت اليه عجري وبجري واعلمته نجمي وشجري
واما المولد فقرية مجهولة من قرى خوارزم تسمى زمخشر وسمعت ابي رحمه الله يقول اجتاز
بها اعرابي فسال عن اسمها واسم كبيرها فقيل له زمخشر والرداد فقال لا خير في شر ورد
ولم يلمم بها ووقت الولادة شهر الله الاصم في عام سبع وستين واربعمائة والله المحمود
والمصلي على محمد وآله واصحابه ونقلت من كتاب الخريدة للعماد الاصفهاني
للزمخشري سلام عليكم ادمعي كل ما ترقا اذا اشتمت من تلقاء ارضكم برقا
ومن عجب اني اذا لاح بارق بارضكم استمطرت اجفاني الودقا
وما خلت هذا البرق الا ابتسامة لسعدى اضاءت عندها ماضها الافقا
او مضبرق ام سعاد تبسمت فما يعرف الغشان بينهما فرقا
تمنيت لو يغني التمني لقاءها ووقع رماح الخط من دون ان ملقى
خليلي هل ايامنا بسويقة رواجع ام طارف با يامنا العنقا
مقيل شباب ظل تقلص ظله ومشرع ماء آض سلسا له رنقا
اذا الريح من شرقي مرو تنسمت فيا برد صدري حين انشقها نشقا
قال العماد وحضر مجلس الامير ابي المظفر العبادي الواعظ ببغداد بالنظامية وقد جلس عمرًا
للوعظ وقد حضر مجلسه القوام بن تاج الدين الوزير بن دارست وابو جنيد وزير السلطان
وهو العارض وقد فتن الناس بالجمال وحسن القامة وحمرة الخد وخضرة العارض فانشد
العبادي في اثناء كلامه قول الزمخشري
مليح ولكن عنده كل جفوة ولم ار في الدنيا صفاء بلا كدر
ولم انس اذ غازلته قرب روضة الى جنب حوض فيه للماء منحدر
فقلت له جئني بورد وانما اردت به ورد الخدود وما شعر
فقال انتظرني رجع طرف اجي به فقلت له هيهات ما لي منتظر
فقال ولا ورد سوى الخد حاضر فقلت له اني قنعت بما حضر
وانشد العماد للزمخشري ايضا
تغنت على فرع الاراك مطوقه فردت خليات القلوب مشوقه
واشوق منها صوت حاد مبكر حدى بحدوج المالكية اينقه
تخالف ما بيني وبين احبتي فلي عندهم مقت وعندي لهم مقه
ومن شعره في شيخ له يكنى ابا مضر يرثيه نقلته من كتاب الخريدة
وقائلة ما هذه الدرر التي تساقطها عيناك سمطين سمطين
فقلت هي الدر الذي كان قد حشا ابو مضر اذني تساقط من عيني هذا اشد قول

ابى بكر الارجانى لم يبكى الاخشيث فراقهم لما اسرت به الى دموعى
هو ذلك الدر الذى القيتم فى مسمعى القينه من مدمعى ولـه
ابادية الاعراب بعدا فاننى بحاضرة الاتراك نيطت علايقى
واهلك يا نجل العيون فاننى بليت بهذا الناظر المتضايق
ومن بديع قوله وارى انه لم يسبق الى مثله فى هذا المعنى تقلته من خطه
ما ان يرى فى الورى لدى شبها الا امرؤ قد اصيب بالحول
تزهو علينا بقوس حاجبها زهو تميم بقوس حاجبها

وهذا فهرست تصانيفه

كتاب الكشاف عن حقايق التنزيل فى تفسير القران ابتدا فيه فقال الحمد لله الذى خلق القران كتاب المستقصى فى الامثال قيل انه يشتمل على اثنى عشر الف مثل كتاب الفايق فى غريب الحديث على حروف المعجم كتاب اساس البلاغة فى اللغة يقال انه اجل من كتاب الصحاح كتاب الانموذج فى النحو كتاب المولف فى النحو كتاب المفصل فى النحو وكان يزعم انه ليس فى كتاب سيبويه مسلة الا وهى فيه على صغر حجمه كتاب المقامات كتاب متشابه الاسامى كتاب الجسيه كتاب اطواق الذهب فى المقالات كتاب ربيع الابرار مجموع يشتمل على الاخبار والاشعار فى سبعة مجلدات بخطه كتاب الشافى فى تفسير القران كتاب فصوص الاخبار كتاب النصايح الكبار كتاب النصايح الصغار كتاب ضالة الناشد كتاب الرائض فى علم الفرايض كتاب رووس المسايل فى الفقه كتاب شرح ابيات الكتاب كتاب سواير الامثال كتاب صميم العربية كتاب ديوان التمثل كتاب شقايق النعمان فى حقايق النعمان كتاب معجم الحدود كتاب شافى العى من كلام الشافعى كتاب المنهاج فى الاصول كتاب مقدمة الاداب كتاب رسايل كتاب ديوان شعره كتاب الرسالة الناصحه كتاب الامالى فى كل فن كتاب المفرد والمركب فى النحو كتاب اسما الجبال والمياه والاماكن كتاب القسطاس فى العروض شرح بعض مشكلات المفصل والله اعلم
على هذه الاحرف بشنسه حامدا لله تعالى سنه اللهم خلصنا منها بجودك وامل

هيجت بالقول الذى قد قلته حبا بقلبى لم يزل كمينا
لما نعت شمائله فى جوفه وسقين من ماء الهوى فروينا
كمثل الذى تقولوا يا سيدى ان القلوب اذا هوين هوينا

انت تشجعنى هند وقد علمت ان الشجاعة مقرون بها العطب
يا هند لا والذى حج الحجيج له لا يونس الحرب عندى من له ارب
لحن بقوم اضل الله سعيهم اذا دعتهم الى اهوالها وثبوا
ولست منهم ولا ارضى فعالهم لا القتل يعجبنى منهم ولا السلب
تظل الشمس ترمقها بلحظ خفى من تقف من خلف سترى
تحاول فتق غنيم وهو يابى كعنين يريد نكاح بكر
لو كنت اجهل ما علمت لسرنى جهلى كما قد ساءنى ما اعلم
الصعو يصفر فى الرياض وانما حبس الهزار لانه يترنم
بلغ اذا يشكو الى غيرها الهوى فان هو لاقاها فغير بليغ
كان تلك طمار بن بطالب هو زدا فان نال ريا كان غير مسيغ
احبا على حب وانت بخيلة وقد زعموا ان لا تحب بخيل
تعرض عن رمى الصيد ثم رميننا من النبل لا بالطايشات الخواطف
ضعايف يقتلن الرجال بلا دم فيا عجبا للقاتلات الضعايف
سمع النبى صلى الله عليه وسلم جارية تضرب بالدف وتقول
كانت قريش بيضة فتفلقت فالمح خالصها لعبد الدار
فالتفت الى ابى بكر رضى الله عنه فقال هكذا قال لا يا رسول الله ولكنه قال
فالمح خالصها لعبد مناف الرايشين وليس يوجد رايش والقايلين هلم للاضياف
فتبسم صلى الله عليه وسلم وعن هشام بن عروة ان النبى صلى الله عليه وسلم
انى تفرست فيك الخير اعرفه والله يعلم ما ان خاننى البصر
انت النبى ومن يحرم شفاعته يوم الحساب فقد اودى به القدر
فثبت الله ما اعطاك من حسن تثبيت موسى ونصرا كالذى نصروا
المتنبى
ومن تفكر فى الدنيا ومهجته اقامه الفكر بين العجز والتعب
وله
وما الحسن فى وجه الفتى شرفا له اذا لم يكن فى فعله والخلايق

نسخة كتاب كتبه المخدوم السعيد صاحب ديوان ممالك العرب والعجم علاء الحق والدين عطا ملك بن الصاحب السعيد
صاحب ديوان الممالك بهاء الحق والدين محمد بن محمد الجويني انار الله برهانهما ونقل من خطه ما هذه صورته
حكوتا آن

ما الفوا ... في مقام ... الأعلى بعد ان عسكر الهموم والغموم على
قلبه استولى ولهيب نار الاشتياق في احشائه استعلى عن مرحلة ايال
تاغ وهي المشتاة من الجانب الشرقي على مسيرة سبعة ايام من ... منفصلة
بالختا ... وانفذه الى خدمة ابيه مولاه الصاحب السعيد صاحب ديوان الممالك
بهاء الدين محمد الجويني رضي الله عنهما في ... محرم سنة احدى وخمسين وستمائة على
يد الملك الكبير شمس الدين الكرتي عن مرحلة قنقور الانك

يُجدِّدُ الشوقَ حنينُ الحمامْ والطرفُ قد ودّع طيبَ المنام
اذا تذكّرتُ عهودَ الحمى ينسكبُ الدمعُ انسكابَ الغمام
سقيا لدهرٍ عيشُنا طيبٌ وعقدُنا متّسقٌ ذو نظام
حيث اجرّ الذيل من نحوه نشوانَ من راح الصبى والغرام
في فتيةٍ مثل نجوم السما من كل حرٍّ شأوُه لا يرام
ان جئتهم تلقهمُ سادةً طلقَ الايادي جارُهم لا يضام
نعتصر العومَ بشرب الطلا ونغمةٍ يُنبي لديها وئام ٢
من كفّ ساقٍ صحَّ وُدّي له سقيمة عيناه لا من سقام
يقارن البدر الذي ما اطاف علينا بكؤوس المدام
في روضةٍ غنّاء قد اضحكت ازهارها الزهر بواكي الجهام
فاح برياها نسيم الصبا كخلق مولانا الوزير الهمام
صاحب ديوان العلى من به فتح باب العدل بعد السدام
بهاء دين الله من جوده روّى عطاش الناس بعد الهيام
مهذّب الافعال مستعبد بلطفه ابناء سام وحام للملك
من يتمسّك بذراه يلق بعروة ليس لها انفصام
من كل فجّ نحوه يهتدى والمشرب العذب كثير الزحام
هجرانه حاشاه قد ينتضي على فوادي شفرات الحسام
فكيف اروي حالتي عنده وحيلتي ما ينبغي ومن المرام
ام كيف احكي ما بقلبي وقد صيّره ايدي النوى ذا انقسام
فشقه ملتزم عنده وشقه عند ابن خير الانام
ذاك اخي من وصله منيتي وبعده بعدا نذير الحمام ٢
تحدّ به ازرى آل الورى فلا يكن لي ابدا انفصام
شق على قلبي هجرانه وشدّ من بعد الرضاع الفطام
طال حنيني فاسمعا موجزا مما اعانيه وجيز الكلام
نواكما حاشا كما جشّني لم يبق الّا اباب العظام
حاذركما بالوصل ما قد بقي رحما على مهجته والسلام

هذه اطال الله بقاء المولى الصاحب المعظم صاحب ديوان الممالك نظام العالم في دولته وجه الغبراء
ضياؤها وينتشر على قمة الجوزاء لواؤها ما اعقب الصباح المساء واخلف الظلام الضياء نفثة
مصدور صدرت عن صدر نار الاشتياق فيه تجود ولعمري اسنة القلق وخزت القلب وخزا وليس ...
الاشارة ورمزا بين بها اعطاف عاطفته هزا ويأمن سواكن رافته ازا ويرققه بالمبكيات عما
مستخبرا اربع تسليني بالعقيق ... متوسلا بسخاوته الى استنقاذ نار صبابته حتى متى نغادر
رهين وحشة وكربة وقرين دهشة وغربة والى متى نصبر على مضاضة تكاليف الهجران ومعاناة
تصاريف الزمان ونقاسي جفوة الدهر الخؤون ونكابد مكايد العصر الحرون فلا اجلاء الا
لشائله ولا امتحار الا افضاله

اما جودهم عن باب ... ... سبيل

وهو مع ذلك متوزّع البال متقسم الاحوال بين امل ويأس ونفرة واستيناس بعيدا من الاخوان
قريبا من الاحزان ناء لا امن ولا وعر انقلب الامر بطنا وظهرا في معشر لا يعرفون له قدرا لا كاس
فيه ولا ندمان ولا انس ولا سلوان ولا طيب ولا نعيم ولا ... ولا ... منه ... على ايام ان ... حيث
... كالذي كانوا ... العلل لا اهل ولا وطن ولا نديم ولا كاس ولا سكن لا ... ولا ... ولا
شمس ولا قمر ولا نور ولا ثمر ولا ... ولا ... ولا ... ولا خريف ولا ... ولا ... نعيمه جحيم
وسلسله صديد وحميمه لا بارد ولا كريم وعاقبته غداء ... ...
... ... ولا ... اجزاء ... ...
ولوانه وزن ... ... ولا ... ... على ... ... الابعد ... ...

واراقة ماء الوجه النضير وهيهات هيهات من هذه نفقات الخبز القراح ومرفقات الراح
الصراح والشمس يعرف قرصها من قرصنا والماء عند البارق اللماح فترى القوم اذا
دخلوا الكتبتم كانهم عبدة النيران منكبين على الكوان واذا خرجوا خرجوا بملابس الرجان
كانهم اخوان الذبان يخاورون النار على الجبان والاعار ويغفلون الدخان على اعنق الرجان من سكادى
الاضطرار فضلات البعر اعلى قدرا وقيمة من فضلات العبيد وقلل من الحطب يوازى كثيرا من
الرطب لا ترى فيه شمسا الا زمهريرا ويوما عبوسا قمطريرا فوقيهم الله شر ذلك اليوم ولقيهم
نضرة وسرورا كيف ونسيمه بكارة وصيفه شتارة وشتاؤه ويل وعنار وكرب وبلارة و
ما الفصول الاربعه فيه مقسومة على فصلين فللربيع منها شهران بعد شهرين وللشتاء منها مثل
حظ الانثيين والصيف والخريف بينهما منزل بين المنزلتين لا ثبوت له على فرق المذهبين
وعلى هذه حالة العبد ولله الامر من قبل ومن بعد وما هو بقصر على عجالة وكانها تشهد على
خاطر ذى كلال وهى على انها حالة ضغث على ابالة

اقبل نسيم الصبا اقد يلى واجتهد حتى تقبل كف الصاحب السند
بهاء دين الهدى من فيض نائله كالغيث يهمى بلا من ولا عدد
حلو شمائله كثر فضائله تقوم كل معوج ومنآد
ثم اعرضن عليه حال مغترب جم الهموم قليل النوم ذى كمد
بيت والسرج قد صارت وسادته ضجيع سوط بديل الخز والخود
والريح قد ضربت من فوق هامته قبابا ثلج بلا حبل ولا عمد
سهامها نافذات عن ملابسنا نفوذ سهم رمى ذو الحقد والحسد
والزيت قد كان فى الافواه منجمدا لولا حرارة نار الشوق فى الكبد
فلو تعاين ذات انخال مختلسا تراهما واحدا من شدة البرد
وللخيول ارتعاش اغا فقين وقد شدت عليها تجافيف من الجمد
وللسباع اختفاء والغزالة قد تخلو فى بيتها خوفا من الصرد
كذاك من يبتغى العلياء غايتها بجده يحتويها المرء لا بيد
فظل يطوى الفيافى الملس مستمرا وبات مكتحل العينين بالسهد
غرا يكون نبيعا كل غانية وضا بها ان تذق احلى من الشهد
وليس يمنعنى المطلوب كاس طلا من كف ساق كغصن البان مناود
اسعى اقتدارا باباى ولا عجب والشبل لا بد عند الخبر كالاسد

بهاء دين الهدى اسمع مقال فتى تقوضا صار طورا من السلوان منفرد
وارحم عليه وعش ما شيت فى دول رغما لانف العدى ظرزن بالابد
تبت يدا من يناويكم ويبغضكم وكان فى جيده حبل من المسد
والمامول من سوابغ اياديه الضافية وموارد نعمايه الصافية ان يغضى على ماسبق من
هفواته ويقبل من عثراته هاتها منفضلا والصلوة على سيد محمد واله اجمعين
ونقل انضا خطه ومن منشآته كتبها الى ابن عمه الصاحب مجد فتوح بن حميد
البيارى رحمهما الله تعالى

بفتوح بن حميد من فتوح ابدا باب سرورى مفتوح
غراى من نواله ابدا فى حديق الشوق اغدو واروح
ذكره ورد لسانى وبنا اوصل الدهر غبوقى بصبوح
فاذا هبت صبا فى نجد جرت ردنيه على روض يفوح
ولقد علم من جفنى البكا كل غيث هاطل حد سفوح
فليفتش عن اوراقه عن سلامى سيرى فيه سطوح
واذا ما لاح برق انه شعلة من نار قلبى قد يلوح
وحنين انما رجعه كل ورقاء على غصن تنوح
فاذا ايقنت هذى حالتى فاعملن للوصل امرا يا فتوح
سكوكاى
وكتب الى الصاحب عز الدين طاهر رحمه الله تعالى عن معام حضرة
اما وحق العلى والجود والكرم بلا حق طوله لك هذا غاية القسم
فان يهب شمال من جنابكم الا تلقيته بالادمع السجم
وان بدت الى غور نسيم صبا اهدى التشار الى مولاى ذى النعم
عز الهدى طاهر الاخلاق ذى شرف جم النوال قليل المن ذى الكرم
بذكر عهد الحمى قد استريح نعم وذكر عهد مضى من احسن الشيم

في التاريخ المتقدم

لتعظيمهم

ابا جامع المال وفرته لغيرك اذ لم تكن خالدا وصيرت نفسك اشقى النفوس بالبؤس تزعمها جاهدا
فان قلت اجمعه للبنين فقد يسبق الولد الوالدا وان كنت تخشى صروف الزمان فكن من تصاريفه واجدا

هميره بن ابي الرجا

اذا هجر العلم يوما هجر وزال فلم يبق منه اثر كما ترقرق غدير الصفار اذا انقطع الماء جف الحجر

قال شبيب بن شيبة كنا في طريق مكة فجاء اعرابي في يوم صائف شديد الحر ومعه جارية
سوداء وصحيفة فقال افيكم كاتب قلنا نعم وقد حضر غداؤنا فلو اصبت من الطعام فقال اني صائم
قلنا الحر وشدته وجفاء البادية مع الصوم قال ان الدنيا كانت ولم اكن فيها وستكون ولا اكون فيها
وان هي الا ايام قلائل ولا احب ان ابطل ايامي ثم نبذ الي الصحيفة وقال اكتب ولا تزد
على ما اقول حرفا بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اعتق عبد الله بن عقيل الكلابي اعتق جارية له
سوداء يقال لها لولوه ابتغاء وجه الله وجواز العقبة وانه لا سبيل له عليها الا سبيل الولاء
المنة لله علينا وعليها قال الاصمعي حدثت بهذا الحديث الرشيد فامر ان يعتق عنه الف نسمة
ويكتب لكلهم هذا الكتاب

في مدح اهل البيت سلام الله عليهم احب محمدا واحب آله فحبهم لنيل الخلد آله
فمن يسعد بهم دينا ودنيا يجد في جنة الفردوس حاله فلا تنقض بذلك بهم ضلالا
ولا تتعلق بغيرهم حباله فان ولاء اهل البيت منج غداة الحشر جاء في القبا له
فهم اهل العبادة بلا افتراء وانبار الخلافة والرسالة وهم اهل المآثر والمعالي
وارباب المفاخرة والمقالة وهم الدين والدنيا جميعا ولاة ما تجلى من الدلالة

طالع البروج في الاقليم الرابع من املاء مولانا عماد علي المولى المنجم بتبريز في سنة ١٧٠

حمل الملوح كلمه نصير الملة والدين الطوسي رضي الله عنه
كرد اوبد كاه تعالى بصنع خويش حسم به هفت برده وسه آب منقسم
صلب ومشيمه شبكه زجاجي وبير جليد بس عنكبوت وبيض وعنب قرن وملتحم
بالعربية
طبقات العيون سبع سواء ورطوباتها ثلاث سوية
صلبة بعدها مشيمة الشكل ومن بعد هذه الشبكية
فالجليدي في ذيل كل شيء وزجاجة تلي البيضية
عنكبوتية تلي عنبيا ثم قرنيتها وملتحمية

بسم الله الرحمن الرحيم هذه فوائد يعلقها على كتاب المغني في علم النحو من المجلد الاول مصنف الشيخ
الامام علامة الزمان حجة الاسلام شمس الائمة يعني المنتوجب الحق والمرناصر الاسلام والمسلمين منصور بن فلاح
اليمني رضي الله عنه وجزاه عن طلبة العلم خيرا **فرع** في اسماء تصعب معرفة اسميتها على المتعلم
منها **كيف** ودليل اسميتها من خمسة اوجه احدها انه يبدل منها الاسم فيقال كيف زيد صحيح
ام سقيم والاسم لا يبدل الا من الاسم ولذلك جاز بهمزة الاستفهام مع الاسم لتكون مطابقة
الثاني انه يجاب عنه بالاسم فاذا قيل كيف زيد قلت صحيح او سقيم ولا يجاب عن الاسم الا بالاسم الثالث
دخول حرف الجر عليها قالوا على كيف تبيع الاحمرين وانظر الى كيف تصنع الرابع انها تدل على معنى في
نفسها مجرد عن الزمان كسائر الاسماء والتقسيم فيقول لا يجوز ان يكون حرفا لحصول الفائدة منها مع الاسم
وليس ذلك لغير حرف النداء والحكم مطرد مع جميع حروف النداء وليس لكل تقدير حروف الاستفهام
ولا يجوز ان يكون فعلا لان الفعل يليها بلا فصل كقولك كيف تصنع وليست ايضا على صيغ الفعل فلزم ان
يكون فعلا لانه الاصل في الاخادة ومنها **اذ** وهي مندرجة في المفعول فيه وهو محل للفعل والفعل
لا يصح وقوعه محلا للفعل ومع ذلك فقد جاءت مضافا اليها كقوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها فبعد
مضاف اليها وهي مضافة الى الجملة وجاءت مفعولا بها في قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون
فاذ هاهنا ليست بظرف لفساد المعنى لانها للماضي والامر مستقبل فلا يصح جعل الزمن الماضي ظرفا
للفعل المستقبل فعلم ان المعنى اذكروا وقت استضعافكم لا في وقت استضعافكم ومنها **اذا**
ودليلها كونها مفعولا فيها وابدالها من الاسم في قوله غداة غد يا لهف نفسي على غد اذا راح اصحابي
ولست براح وقد دخل عليها حتى كقوله تعالى حتى اذا جاؤوها وحتى اذا كنتم في الفلك وحتى
اذا جاء امرنا وحتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم ولا تخلو اما ان تكون عاطفة او جارة او حرف ابتداء لا
جائز ان تكون عاطفة لعدم تقدم ما يعطف عليه ولا كونها جارة فانما يجوز على قول من زعم ان
العامل في اذا الشرط وهم الاقلون دون الجواب وهم الاكثرون وبيان امتناعه في نحو قوله تعالى حتى
اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم انها لو كانت جارة لكانت بمعنى الى فاذا تعدى الجواب الى الظرف بها كانت
غاية للجواب اي اخذناهم اخذا ممدودا الى وقت فرحهم فيكون الاخذ قبل الفرح والمعنى على العكس وهو
وجود الفرح قبل الاخذ لان الفرح سبب لحصول الاخذ على قاعدة ترتب الجزاء على الشرط والشرط
سبب والمشروط مسبب واما على قول من زعم ان العامل فيها شرطها فلا استحالة بترتب المسبب على السبب
انما اشكاله كيف يعمل فيها وهي مضافة اليه وسياتي تحقيقه في الظروف المبنية ان شاء الله تعالى واما
اذا جعلت حرف ابتداء لا عمل لها فيما بعدها فلا يمتنع عمل الجواب فيها لانه يقدر عاملا في اذا بعد حتى
بغير واسطة حتى وهي مصدرة للجملة الشرطية وليس لها تعلق بها انما المستمع كونها معدية له

الى الظروف **من باب المفعول الذي لم يسم فاعله** البحث الثامن يتعلق بالافادة والرياضة فاما
الافادة فقوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم من قرا على بناء ما لم يسم فاعله
فرفع قتل على انه مفعول ما لم يسم فاعله والشركاء مرتفع بفعل دل عليه المعنى كانه قيل من زينه لهم
فقيل زينه شركاؤهم وروي عن ابن عامر هذه القراءة الا انه نصب الاولاد وخفض الشركاء على
الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول وهي ضعيفة عند النحويين وروي عنه هذه القراءة مع جر
الاولاد والشركاء فيصير الشركاء اسما للاولاد واطلق على الاولاد اسم الشركاء لمشاركتهم لابائهم في
النسب والدين والميراث ومن الحمل على المعنى قراءة ابن عامر ايضا يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على
المجهول ارتفاع رجال بفعل دل عليه المعنى كانه قيل من يسبحه فقيل يسبحه رجال لفساد المعنى لو
ارتفع بيسبح اذ يصير رجال هم المسبحون ومن الحمل على المعنى قول الشاعر ليبك يزيد ضارع لخصومة
ومختبط مما تطيح الطوائح لان يزيد اسم ما لم يسم فاعله فارتفاع ضارع ومختبط بفعل دل عليه المعنى
كانه قيل من يبكيه فقيل يبكيه ضارع لخصومة ومختبط وعلى هذا القياس ضرب زيد عمرو كانه
قيل من ضربه فقيل ضربه عمرو واما وجه قراءة من قرا شاذا واليه يرجع الامر كله بنصب المفعول مع بناء
الفعل للمجهول فان القائم مقام الفاعل يعود على الغيب ونصب الامر بفعل الخافض اي واليه يرجع
الغيب في الامر كله ولما مسالة الرياضة فهي مركبة من الفعل المجهول ومن اسم المفعول الجاري عليه
وهي تحتمل اربعة اوجه الاول اعطي المعطى الف مائة فالمعطى قائم مقام الفاعل لاعطي ومائة مفعوله
الثاني وفاعل المعطى مضمر فيه والف مفعوله الثاني الوجه الثاني اعطي المعطى به الف مائة فارتفاع
مائة لقيامها مقام الفاعل لاعطي وارتفاع الف لقيامه مقام فاعل المعطى والجار والمجرور المفعول
الثاني لهما الوجه الثالث اعطي بالمعطى الف مائة فارتفاع مائة لقيامها مقام فاعل اعطي
وفاعل معطى مضمر فيه الوجه الرابع اعطي المعطى به الف مائة فالمعطى قائم مقام فاعل
اعطي ومائة مفعوله الثاني والف فاعل المعطى وبه المفعول الثاني وعلى هذا المنوال في المتعدي
الى ثلثة اعلم بالمعلم به زيد اخاه عبد الله غلامه وضابطه ان المعلم احد مفاعيل اعلم
ومفاعيل المعلم بعده حتى يستوفيها لان الالف واللام في اسم المفعول موصول وهو
ومتعلقه صلة والمجموع بمنزلة الكلمة الواحدة فاذا انتهت الصلة فالباقي مفاعيل
واعلم **باب اعمال الفعلين** اذا توجه فعلان او شبههما الى اسم ظاهر بعدهما فلا
يخلو اما ان يتوجها اليه على جهة الفاعلية او على جهة المفعولية او يتوجه اليه الاول على جهة المفعولية
والثاني على جهة الفاعلية فان توجه اليه الاول على جهة الفاعلية والثاني على جهة المفعولية كقولك
ضربني وضربت زيدا وقول الشاعر وكمتا مدماة كان متونها جرى فوقها

واستشعرت لون مذهب فعند البصريين يجوز اعمال الاول واعمال الثاني اولى للقرب
والفراء يمنع اعمال الثاني ويوجب اعمال الاول ويرفع لون مذهب بجرى والبصري ينصبه باستشعرت
ويضمر فاعل جرى والكسائي يجيز اعمال الثاني على حذف الفاعل للاول ويظهر اثر ذلك
في التثنية والجمع فيقول على اختيار البصريين ضرباني وضربت الزيدين وضربوني وضربت الزيدين
وعلى مذهب الكسائي ضربني وضربت الزيدين وفي الجمع ضربني وضربت الزيدين فيوحد الفعل لحذف
الفاعل وعلى مذهب الفراء ضربني وضربتهما الزيدان وضربني وضربتهم الزيدون على اعمال الاول
وكذا الحكم على مذهب الكسائي والبصريين اذا اعملوا الاول وان توجها اليه على جهة الفاعلية كقولك
قام وقعد زيد وقول الشاعر تخالف الناس ما لم يجتمع لهم ولا خلاف اذا ما استجمعت مضر
وقول الآخر تمنت وذاكم من سفاهة رايها لاهجوها لما هجتني محارب
فاصح النقل عن الفراء ان الفاعل يرتفع بالفعلين لاستوائهما في التوجه اليه بخلاف الاولى فانه
اوجب اعمال الاول لاختلاف عملهما وعمل الثاني يؤدي الى الاضمار قبل الذكر ومذهب الكسائي
انه يجوز رفعه بالثاني على حذف فاعل الاول كما قال في المسألة الاولى لئلا يؤدي الى الاضمار قبل
الذكر ايضا ومذهب البصريين الاولى رفعه بالثاني ويجوز اعمال الاول ومذهب الفراء باطل لان الاسم
الواحد لا يكون مرفوعا بفعلين لانه لا يتصور اجتماعهما في حالة واحدة لانه اذا كان فاعلا لشيء فقد شغله
ذلك الفعل عن وقوع غيره عليه في تلك الحالة واذا لم يتصور اجتماعهما تعين اضافة الحكم الى احدهما
فان قيل فقد نفرق في المعنى بين ما يرتفع بهما او باحدهما وفي الآخر ضميره قلت صناعة النحو
لفظية وكل واحد منهما مسند الى الفعل لان الضمير بمنزلة الاجنبي ولذلك يمكن اسناد الفعل
المسند الى الضمير الى اجنبي ولا يمكن ذلك على تقدير اسنادهما الى فاعل واحد ومذهب
الكسائي باطل ايضا لان الفعل لا يتحقق من غير اسناده الى فاعل كما ان الفاعل لا يتحقق من غير
اسناد الفعل اليه فان قيل فهو فاعل المعنى ولا يقدح حذفه في تمام الفعل لانه يقوم بالموجود
في المعنى قلت قد قررنا ان صناعة النحو تتعلق باللفظ دون المعنى فلا بد من وجود مسند
اليه لفظا فان قيل فانتم قد زعمتم في اضمار الفاعل ان الفاعل محذوف لدلالة الملزوم على اللازم
قلنا هو في حكم المنطوق به بدليل بروزه في التثنية والجمع واما في مذهب الكسائي فجعله في
حكم العدم بدليل انه لا يبرز عنده في تثنية وجمع واما مذهب البصريين فلما بطل اسنادهما
اليه او حذف فاعل الاول وقد استويا في صلاحية الفاعلية ولزم ترجيح احدهما على الآخر
لا لمرجح والقرب صالح للترجيح لا اعمال بانه يعارضه الاضمار قبل الذكر فانه محذور وهو

وهو الذي حمل الفراء والكسائي على اسناد الفعلين الى فاعل او حذف فاعل الاول لانهما لا يقولون
بالاضمار قبل الذكر مرجح بما ذكرنا من العلل القوية على الاضمار قبل الذكر على شريطة التفسير جائز وارد
في التنزيل وفي لغة العرب كثيرا قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار وبئس للظالمين بدلا وساء مثلا
ومن كلامهم ربه رجلا وتظهر فائدة الخلاف ايضا في التثنية والجمع فتقول على اختيار البصريين
في اعمال الثاني قاما وقعد الزيدان وقاموا وقعد الزيدون وعلى مذهب الفراء والكسائي قام
وقعد الزيدان وقام وقعد الزيدون اما على مذهب الفراء فالفاعل مرتفع بهما واما على مذهب الكسائي
فعلى حذف فاعل الاول واما على اعمال الاول فلا يلبس فيه اضمار قبل الذكر لان الاسم الظاهر مستوي التقديم
فيعود الضمير عليه فيستوي مذهب البصري والكوفي فتقول قام وقعدا الزيدان وقام وقعدوا الزيدون
واما اذا توجه الاول على جهة المفعولية والثاني على جهة الفاعلية او توجها اليه جميعا على جهة المفعولية
كقولك ضربت وضربني زيد وضربت واهنت زيدا فانه يجوز اعمال كل واحد منهما عند الفريقين لعدم
محذور الاضمار الممتنع قبل الذكر لانه اذا اعمل الثاني حذف مفعول الاول ولم يضمره لان المفعول
فضلة فلم يحتج الى اضماره بخلاف الفاعل فتقول ضربت وضربني الزيدون ولا يحذف منهم لان الموجب
للاضمار معدوم وهو كونه فاعلا لكن الكوفيين يختارون اعمال الاول والبصريين يختارون اعمال
الثاني حجة الكوفيين من وجهين احدهما ان الاول سبق والسبق يقتضي مزية فمزية للعامل بتقدمه
والثاني ان اعمال الاول يقتضي تقدم المظهر وهو على خلاف قاعدة الاضمار او حذف مفعول
الاول وجوبا خوفا من الاضمار قبل الذكر ولا اختلاف بضعف ذلك حجة البصريين من وجهين
احدهما ان اعمال الاول يؤدي الى الفصل بين العامل والمعمول بالجملة وذلك ضعيف والثاني ان في اعمال
الاول ابطال ما حافظت عليه العرب من اعتبار القرب حتى حملهم ذلك الى ان قالوا جحر ضب خرب
بجروا للقرب ولجوار الملبس نقضه وقد جاء في الشعر على المذهبين قال الشاعر على اعمال الاول
الم يستبل فيجبرك الربا راعي الحي الموجه ابن سارا   وقال آخر
وقد نغني بها وترى عصورا بها يقتدننا الخرد الخدالا   ولو اعمل الثاني لقال يقتادنا
الخرد الخدال   وقال آخر   اذا هي لم تستك بعود اراكة تنخل فاستاكت
به عود اسحل   وقال على اعمال الثاني   ولكن نصفا لو سببت وسبني
بنو عبد شمس من مناف وهاشم   وقال آخر   فانك والكتاب الى علي
كدابغة وقد حلم الاديم   واما قول كثير   قضى كل ذي دين فوفى غريمه
وعزة ممطول معنى غريمها   وقوله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا   وهاؤم اقرؤوا
كتابيه   ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة   وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث

الله احدا فانه لو اعمل الاول لكان الاحسن الاتيان بالضمير وان يقال افرغه واقرؤوه
ويفتيكم فيها في الكلالة وكما ظننتموه قال الشاعر   ولم امدح لارضيه بشعري
لئيما ان يكون اصاب مالا   وانما كان الاحسن الاتيان بالضمير لان الضمير يرتبط
المفعول الموجود لعوده عليه ويمنع تعلق الفعل الثاني بغيره   واما اذا عدم الضمير
فانه يمنع تعلق الفعل الثاني بمفعول غير معمول الاول ولو قال ولم اطلبه لزال توهم
ان الطلب لغير القليل لا يقال بان المفعول فضلة ويجوز حذفه لان الخلاف
ليس في الجواز وانما الخلاف في الاحسن ولا شك ان الاحسن الاتيان بالمفعول وخصوصا
اذا امكن تعلق الفعل الثاني بغير معمول الاول واذا ثبت ان الاضمار احسن ولم يضمر
علم انه على اعمال الثاني الذي يتوقف على ذلك والدليل على ذلك اطباق القراء على ذلك ولا يجمعون
على قراءة على غير الاحسن واما بيت كثير اذا لم يقل غريمه فلا يصلح حجة على غير الاحسن
جبر لو
فلا يكون فيه حجة للبصريين وممطول ومعنى خبر عن عزة وهما فعل الغريم ولا يخلو اما ان
يرتفع غريمها بممطول او بمعنى فان ارتفع بممطول كان ضميره في معنى وهو غير عزة وقد
جرى على غير من هو له فيجب ابراز الضمير عند البصريين ولا يرد على الكوفيين حتى يقال لم لم يبرز
الضمير علمنا ان غريمها مرفوع بالثاني لا بالاول لانهم لا يقولون بابراز الضمير من هو عند الفراء
مرتفع بهما على قاعدة مذهبه وعند الكسائي جواز اعمال الثاني على حذف فاعل الاول وانما
لم يبرز على راي البصريين لان هذا باب اختصار وايجاز وابرازه ينافي ذلك واما قول
امرئ القيس   ولو انما اسعى لادنى معيشة كفاني ولم اطلب قليل من المال   فقد احتج به
في الايضاح لمذهب الكوفيين وانما يستقيم احتجاجه اذا جعل الواو للحال لا للعطف
لانها اذا كانت للحال استقام توجه الفعلين الى قليل ولا يلزم منه تناقض لان الحال قيد داخل
في الجواب فلا يلزم ثبوت الطلب اذ المعنى كفاني قليل من المال في حال كوني غير طالب له ولما
اذا كانت للعطف على جواب لو فانه يؤدي الى التناقض لان التقدير لو ثبت كون سعيي لادنى معيشة
لكفاني قليل من المال وثبوت كون السعي لادنى معيشة وكفاية قليل من المال منتفيان لانهما
مثبتان في سياق لو فلو عطف ولم اطلب على كفاني لكان لم اطلب مثبتا لانه منفي داخل
في جواب لو فيؤدي الى اثبات طلب القليل وقد نفي طلبه بنفي ثبوت كون السعي لادنى معيشة
فلذلك حكم المحققون بانه لم يتوجه الفعل الثاني الى ما توجه اليه الاول وليس من اعمال الفعلين

لحصول هذا التناقض والاعتراض على التمسك بلو لو الحال من وجهين احدهما ان واو العطف اكثر فالمصير الى الاعم الاغلب ارجح من المصير الى غيره الثاني ان سياق الكلام يدل على بطلان الملك لا القليل من المال لانه قال بعده ولكنما اسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل امثالي • ومما ناسب هذا البيت في عدم توجه الثاني الى ما توجه اليه الاول قول الشاعر

عدينا في غدٍ ما شئت انا نحب وان مطلت الواعدينا اي نحب الواعدين ولو مطلتنا واعلم ان كل فعل متعدٍ ففيه خمسة اسولة كيف تعمل الاول وكيف تعمل الثاني وكيف تثني وكيف تجمع واما التقديم والتاخير فلا يتغير به الحكم لاستوائهما في العمل مفعول المتعدي تخبر على اعمال الثاني مررت ومر بي زيد ومررت ومر بي الزيدان والزيدون في التثنية والجمع وعلى اعمال الاول مررت ومر بي بزيد وفي التثنية والجمع مررت ومرا بي بالزيدين ومررت ومروا بي بالزيدين وان قدمت الثاني واعملت الثاني قلت مر بي ومررت بزيد ومرا بي ومررت بالزيدين ومروا بي ومررت بالزيدين وان اعملت الاول قلت مر بي ومررت به زيد ومر بي ومررت بهما الزيدان ومروا بي ومررت بهم الزيدون وفي اللازم على اعمال الثاني قام وقعد زيد وقاما وقعد الزيدان وقاموا وقعد الزيدون وتقول في المتعدي الى اثنين على اعمال الثاني اعطيت واعطاني زيد درهما واعطيت واعطاني الزيدان درهمين واعطيت واعطاني الزيدون دراهم بحذف مفعولي الاول وعلى اعمال الاول اعطيت واعطانيه زيدا درهما واعطيت واعطانيهما الزيدين درهمين واعطيت واعطونيها الزيدين دراهم وكسوت وكسانيها زيدا جبة وعود الضمير على المتقدم بعد تراخٍ غير جائز على تقدير الاتحاد وعلى تقدير التعدد لابد من حذف مضاف حذف للعلم به اي واعطاني مثله وكساني مثلها ويجوز الاثبات بالضمير المنفصل واذا اعملت قلت اعطاني واعطيت زيدا درهما على اعمال الثاني واعطاني واعطيته زيد درهما على اعمال الاول وتقول على اعمال الثاني ظننت وظنني زيد قائما وظننت وظنني الزيدان قائمين وظننت وظنني الزيدون قائمين وعلى اعمال الاول ظننت وظنني اياه زيدا قائما ولا يجوز تثنية هذه المسئلة ولا جمعها الا مع تثنية ضمير المفعول وجمعه نحو ظننا وظنانا اياهما الزيدين قائمين وظننا وظنونا اياهم الزيدين قائمين واعمال الثاني اقوى لانه جار على القياس في حذف مفعولي الاول طلبا للاختصار واما اعمال الاول فانه اجتمع فيه مفعولا الاول والثاني وذلك ينافي الاختصار الموضوع له في هذا الباب ولان فيه ضميرا يعود على قائم والضمير اذا عاد على شيء تعين ذكر الشيء له وهو ههنا ممتنع لان الضمير

الثالث المبادي

ههنا عبارة عن المتكلم لانه المفعول الثاني لو فصحة هذا الاضمار على حذف مضاف اي ظنني مثله ولو قدمت ظنني واعملته لقلت ظنني وظننته اياه زيد قائما ولو اعملت الثاني لقلت ظنني وظننت زيدا قائما فاني بمفعول الاول ظاهرا لانه لا يجوز اضماره اذ يكون اضمارا قبل الذكر وذلك لا يجوز في المفعول انما يجوز في الفاعل الذي لا يمكن حذفه واما المفعول فانه يحذف ولا يضمر وهذا المفعول لا يجوز حذفه ولا يجوز اضماره لئلا يلتبس الفاعل في الاضمار قبل الذكر فلذلك تعين الاتيان به ظاهرا وكذا يتعين الاتيان به ظاهرا اذا كان غير مطابق لما يعود اليه لو اضمر نحو ظننت وظنني قائما الزيدين قائمين لتعذر اضماره اذ لا يرجع ضمير المفرد الى التثنية وتعذر حذفه اذ لا يجوز حذفه والاعتراض على الحذف والاضمار في الصورة الثانية ان الحذف اذا وجدت قرينة تجعله في حكم المنطوق به لم يمتنع كما سياتي في بابه ان شاء الله تعالى واما الاضمار فلا يمتنع اتيانه حملا على المعنى دون اللفظ وحكم القرينة المعنوية وهي نسبة القيام الى مفرد على القرينة اللفظية وهي لفظ التثنية كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومثاله من الحمل على المعنى واما المتعدي الى ثلاثة نحو اعلمت فيجوز اتيانه في هذا الباب قياسا خلافا للجرمي فانه منعه لعدم السماع فتقول على اعمال الثاني اعلمت واعلمني زيد عمرا منطلقا على حذف مفاعيل الاول وعلى اعمال الاول اعلمني واعلمته اياه اياه زيد عمرا منطلقا ما يجمع بين مفاعيل الفعلين وقد وضح تضعيفه وحكم الافعال الثلاثة والاربعة حكم الاثنين كقوله سئلت فلم تمنع ولم تعط نائلا فسيان لا ذم عليك ولا حمد

فرعان احدهما اذا املت قلت اذا قتل لكن الحق والباطل اذا اعملت الثاني رفعتهما واذا اعملت الاول نصبتهما وبرز ضميرها في قبل لان توجيهما الى الحق وحده واعملت الثاني نصبته ويجوز في الباطل الرفع على العطف والنصب على المفعول معه وان اعملت الاول نصبت الحق ويجوز رفع الباطل عطفا على الضمير في قتل وقد يستطيل الكلام مستتر الناكيد ونصبه على انه مفعول معه او على العطف على مفعول الاول وعلى هذا اشير ان ادفع اليك الثوب والردى

الفرع الثاني اعلم انه لا يتصور تنازع عاملين لضمير مرفوع لانه ان كان المتكلم وجب ان تقول ضربت واكرمت وفي الغائب زيد ضرب واكرم فيستويان في صحة الاضمار فيهما فيبطل التنازع لان شرط التنازع توجههما الى شيء واحد ولا يتصور فيهما شيء واحد واما نحو ما ضرب واكرم الا انت او الا انا او الا هو فانه محمول على الحذف اي ما ضرب الا انت وما اكرم الا انت لتتم فائدة الحصر بل لم يكن على الحذف وتقدير وقوع الفاعل منفصلا بعد الا لوجب انفصال

ضمير الفاعل به على مقتضى وضعه فيما لا ضرب ولا كرم الا انت وعند ذلك يفسد المعنى اذ ينبغي
عنه الضرب والمعنى اثباته له والله اعلم **باب ما** في النافية لغتان فاهل الحجاز
يرفعون بها الاسم وينصبون الخبر قياسا على ليس والجامع بينهما من ثلثة اوجه احدها
اشتراكهما في نفي الحال الثاني اشتراكهما في الدخول على المبتدا والخبر الثالث اشتراكهما
في دخول الباء في خبرهما لتاكيد النفي وفي التنزيل فما الذين فضلوا برادي رزقهم وانما يحق
بمشتق واذا تقرر ذلك فالمشابهة تقتضي التاثير بدليل بناء بعض الاسماء لمشابهة
واعراب المضارع لشبهه بالاسم ومنع بعض الاسماء الصرف لشبهها بالفعل وزعم الكوفيون
ان الخبر انتصب لفقد الخافض وهذا ضعيف لان هذا انما يكون في الحرف المعدي للفعل فاذا
حذف الحرف وصل الفعل الى المعمول بنفسه وهذه العلة معدومة هاهنا واما بنو تميم فلا يعملونها
بل يرفعون ما بعدها بالابتداء والخبر وحجتهم انها غير مختصة باحد القبيلين فلم تعمل قياسا
على حروف العطف والاستفهام مما لا يعمل لعدم اختصاصه والجواب ان الداخلة على
الاسمية غير الداخلة على الفعلية والاشتراك في اللفظ لا يوجب الاشتراك في الحكم بدليل ان لفظ
ما الاسمية مشتركة بين عدة من المعاني ولا تعمل الا في الشرط دون غيره وان لفظة لا مشترك
وهي عاملة اذا كانت لنفي الجنس وقد اجمع القراء على لغة اهل الحجاز في قوله تعالى ما هذا بشرا
وما هن امهاتهم ولم يقرءوا على لغة بني تميم الا شاذا روى المفضل عن عاصم ما هن امهاتهم بالرفع
واما قول سيبويه وبنو تميم يرفعون الا من درى كيف هي في المصحف فهذا يؤذن بان لكل احد ان
يقرا على حسب لغته من غير توقيف وذلك لا يحل وللاعمال على لغة اهل الحجاز ثلث شرايط
احدها ان لا ينتقض النفي بالا وما يعطي معناها الثاني ان لا يفصل بينها وبين معمولها بغير
الظرف الثالث ان لا يتقدم خبرها على اسمها ولا معموله وانما بطل عملها بدخول الا لانها تصير
الكلام ايجابا فلو عملت بعد الا لتوارد النفي والايجاب على محل واحد وهو محال وفي
التنزيل وما محمد الا رسول وما امرنا الا واحدة وما انا الا بشر مثلكم وكذلك اذا
دخل بل ولكن بعد خبرها ارتفع بعدها كقولك ما زيد قائما بل قاعد وما عمرو جالسا لكن
قائم لانهما اخرجا ما بعدهما الى الايجاب فلم تعمل فيه واما قول الشاعر
وما الدهر الا منجنونا باهله وما صاحب الحاجات الا معذبا فعنه وجهان احدهما
ان الخبر محذوف والمنصوب مفعول تقديره الا يشبه منجنونا وهو الدولاب في دورانه والا

يشبه معذبا والثاني منجنونا ومعذبا منصوبان نصب المصادر بانيابهما عن فعل كان هذا
الخبر تقديره الا يدور دورانا والا يعذب تعذيبا واذا فصل بينها وبين معمولها بغير الظرف
بطل عملها ورجعت الى التميمية كقولك ما طعامك زيد آكل وقول الشاعر
وقالوا تعرفها المنازل من منى وما كل من وافى منى انا عارف على من روى بنصب كل
لانه معمول عارف واما من روى برفع كل فهي صالحة ان يكون حجازية والجملة في موضع نصب
والعائد محذوف تقديره انا عارفه واما اذا قلت طعامك ما زيد آكل لم يجز نصب الخبر
او رفعه لان ما لها صدر الكلام واجاز ذلك الكوفيون وقاسوه على لا ولم ولن وقد تقدم ان
ما اصل حروف النفي فلا يسوى واما الفصل بالظرف كقولك ما في الدار زيد قائما فانه
لا يبطل العمل للاتساع فيه وفي التنزيل فما منكم من احد عنه حاجزين فاحد اسمها ومن زائدة
وحاجزين خبرها وفصل منكم بينها وبين معمولها وهو يتبين لاحد اي ما احد منكم حاجزين عنه
واذا وليتها ان كفتها عن العمل فقال ما ان زيد قائم اختصاصا كما كفت ما ان
قال الشاعر فما ان طبنا جبن ولكن منايانا ودولة آخرينا وقيل انما كفتها
لان ما للنفي وان يكون للنفي والنفي اذا دخل على النفي صار اثباتا وقد جاءت ان معها غير
كافة للحكم بزيادتها كقوله بني غدانة ما ان انتم ذهبا ولا صريفا ولكن انتم الخزف
واما قول الآخر لعمرك ما ان ابو مالك بوان ولا بضعيف قواه فيحتمل تقدير
زيادة ان ويحتمل انها تميمية واما قوله لو انك يا حسين خلقت حرا وما بالحر انت
ولا الصديق فهي لغة بني تميم اشبه وان كانت الباء في الاكثر تختص بلغة اهل الحجاز
مؤخرة واذا دخلت عليها ما كفتها عن العمل كقولك ما زيد قائم وقد اجاز النصب
جماعة من الكوفيين وقول ابي الطيب ترى لي بها ما بان منك لضارب بانفع مما بان
منك لعائب اسم ان ضمير الشان محذوف للضرورة وما الاولى فيه والثانية بمعنى الذي
اسمها وبانفع الخبر والجملة خبر ان وانما بطل عملها اذا تقدم خبرها او معموله كما تقدم
كقولك ما مسيء من اعتب وما قائم زيد لوجهين احدهما ان التقديم فرع وعملها فرع
فلا يجمع بين فرعين الثاني لينحط الفرع عن رتبة اصلها وهو ليس لان القاعدة انحطاط
الفروع عن رتبة الاصول لا يقال يكفي في الانحطاط المنع من تقديم خبرها عليها
لانا نقول انه يؤدي الى مساواة الفرع للاصل على قول من منع تقديم خبر

ليس عليها واذا بطل عملها بتقديم الخبر بطل بتقديم معمول الخبر لان المعمول لا يقع حيث يقع العامل
فتقديمه كتقديم العامل واما قول الفرزدق فاصبحوا قد اعاد الله نعمتهم اذ هم قريش واذ ما مثلهم
بشر فجوابه من اربعة اوجه احدها لسيبويه انه غلط لانه تميمي ظن ان اهل الحجاز ينصبون خبرها
مقدما كما ينصبونه مؤخرا الثاني للمازني ان مثلهم نصب على الحال والخبر العامل في الحال محذوف
اي واذ ما في الدنيا مثلهم بشر ويضعفه ان المعاني لا تعمل وهي محذوفة والثالث للكوفيين
ان مثلهم نصب على الظرف اي ما في مثل حالهم في الشرف بشر الرابع انها لغة ضعيفة لبعض العرب
يجرونها مجرى ليس وعليها روي وما مشيا من غشب واما قول الاخر الى ملك ما امه من
محارب ابوه ولا كانت كليب تصاهره فلا حجة له لتقديم خبرها عليها لان التقدير ما ابوه
امه من محارب فالضمير الذي اضيف اليه الام يعود على الاب وهو اسمها وامه من محارب جملة خبرها
مقدم والمعنى ما ابوه امه من محارب واما قول الاخر وما باس لو ردت علينا تحية قليلا على
من يعرف الحق عابها فانه شبه ما بلا كما شبه ليس بلا في قوله قد سوا الناس اما الناس ياس به واصبح
الدهر ذو العرنين قد جدعا واما العطف على الخبر فقد تقدم ما يدل عليه في العطف على خبر ليس
فصل وقد شبهت لا بليس فقيل لا رجل افضل منك لاشتراكهما في الدخول على المبتدا
وفي دخول الباء في الخبر قال وكذا ان لا خيرة على احد ولا شر بدا لكم وفي النفي الا انها
اضعف منها لكونها لمطلق النفي وما للنفي الخاص بليس فلذلك قالوا لا يجي الا في الشعر ولم تدخل
الا على النكرة دون المعرفة بخلاف ما فانها تدخل على المعرفة والنكرة لقوتها ويبطل عملها بما يبطل
عمل ما فيقال لا رجل الا افضل منك ولا افضل منك رجل برفعهما وقل ما ياتي خبرها مع اسمها قال
الشاعر الا ليت شعري هل الى ام معمر سبيل فاما الصبر عنها فلا صبر وقال اخر
تركتني حين لا مال اجود به وحين جن زمان الناس او كلبا وقال اخر من صد عن
نيرانها فانا ابن قيس لا براح فالخبر محذوف في هذه الابيات وهذا من جملة نقصانها عن مرتبة ما
واما قول الشاعر ابى جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود قاتله
فقالوا يجوز في البخل الجر والنصب والرفع اما الجر فعلى اضافة لا لتصور الاسمية فيها واما
النصب فعلى البدل منها لانها مفعوله اي كما قال في الاخر تبين الزمي لا ان لا لزمته على
كثرة الواشين اي يعون فجعلها مفعوله واسم ان واضمرها واما الرفع فعلى انه خبر مبتدا محذوف
تقديره المانع البخل وذهب بعضهم في قولهم جئت بلا شيء وغضبت من لا شيء الى انها
٢ اسم بمعنى غير وما بعدها مجرور بالاضافة والصحيح انها حرف وما بعدها مجرور بالحرف

فصل واما لات فاختلف فيها فذهب البصريون الى انها مشبهة بليس وبه قدروا قوله تعالى
٢ ولات حين مناص وليس الحين حين مفر وذهب الكوفيون الى انها النافية للجنس وذهب الاخفش
الى انها غير عاملة والنصب بعدها باضمار فعل اي ولات ارى حين مناص وذهب بعضهم الى
انها ليس قلبوا ياءها الفا اجتزاء باحد الشرطين وابدلوا من سينها تاء كما قال عمرو بن يربوع
شرار النات وذهب بعضهم في قوله طلبوا صلحنا ولات اوان الى انها حرف جر والمرجح
مذهب البصريين لان زيادة التاء المستقلة بها من خواص الفعل فوجب ان يكون بمعنى ليس لقوة
شبهها بالفعل لا يقال انه يلزم اضمار اسمها فيها ولم يعهد في الحرف لانا نقول
انها محذوف وليس بمضمر والحذف سائغ عند قيام القرينة او انه اضمر فيها لقوة شبهها بالفعل
ولا يلزم من الاضمار فيما قوي شبهه بالفعل الاضمار في غيره حجة الكوفيين ان النافية للجنس
اكثر استعمالا من التي بمعنى ليس التي لا تجي الا في الشعر فوجب حمل القران على ما كثر استعماله
دون المستعمل في ضرورة الشعر وجوابه ان الفرع قد يكون اكثر استعمالا من الاصل بدليل با القسم
وواوه فانه ليس في القران قسم بالباء الا على طريق التاويل البعيد واما مذهب الاخفش فضعيف
لان التاء مقصورة من حيث ومذهب من قال ان اصلها ليس ضعيف ايضا لضعف البدل
والقلب ومن قال انها حرف جر في ولات اوان ضعيف لعدم ما يتعلق به وعنها جوابان
احدهما انه مجرور بحين وقد حذف المضاف وابقي المضاف اليه على اعرابه والتقدير وليس
الحين حين اوان والثاني ان التقدير وليس اوانا وان صح فالتنوين عوض من المضاف اليه
والكسرة لالتقاء الساكنين النون والتنوين لبو حيد ومذهب الاخفش ضعيف لانها اذا
امكن نسبة العمل الى الموجود لم يصر الى مجاز الحذف وقد نقضت لات عن لا من وجهين احدهما
انهم لم يعملوها الا في الحين والثاني ان الاكثر حذف اسمها لضعفها لكونها فرعا عليها عكس
فانه يحذف خبرها وقد جاء رفع الحين بعدها على حذف الخبر والتاء الداخلة عليها لتانيث الكلمة
وفتحت لالتقاء الساكنين وقيل للفرق بينها وبين الداخلة على الفعل ويوقف عليها بالتاء وقال
الكسائي يوقف عليها بالهاء لانها تحرك كثمرة واقوى المراتب ليس ثم ما ثم لا ثم لات واما
ان النافية فلا يجوز اعمالها عمل ليس عند سيبويه وقد اجازه المبرد فقال ان زيد قائما فراجع
هذا الباب من باب الاستثناء واما الا سيما فالسي المثل والاكثر تشديدها
وقد روي تخفيفها وسي منصوب بلا وليس مبني لانه مضاف الى ما بعده والمضاف لا يبنى مع
هنا لا واما الاستثناء بها فمشكل لان الاستثناء يثبت ضد الحكم السابق لما بعده وهاهنا

ليس كذلك بل الحكم السابق ثابت لما قبلها ولما بعدها الا ان ما بعدها مختص بزيادة في الحكم ولذا
ذكروه في الاستثناء نظرا الى اختصاصه بتلك الزيادة لانها اذا ثبتت للثاني دون
الاول حصلت المغايرة بينهما بالنسبة الى تلك الزيادة وتفصيله كقولك اكرمني القوم لاسيما
زيد واما اعراب ما بعدها فالاجود جره ويجوز رفعه ونصبه قليل فاما الجر فيحتمل وجهين
احدهما ان ما زائدة ولا اسم مجرور بالاضافة اليه والثاني ان ما نكرة بمعنى شيء ولا اسم بعدها بدل
منها واما رفعه فيحتمل وجهين احدهما ان ما نكرة موصوفة والجملة بعدها صفتها والمبتدا محذوف
والتقدير اكرمني القوم لا مثل رجل هو زيد والثاني ان ما موصولة والجملة صلتها والعائد محذوف
تقديره لا مثل الذي هو زيد كقراءة من قرا تماما على الذي احسن بالرفع وكقراءة من قرا
مثلا ما بعوضة بالرفع واما النصب فمشكل لعدم العامل فيه وقد روي قول امرئ القيس
الا رب يوم لك منهن صالح ولاسيما يوم بدارة جلجل بالرفع والجر على ما ذكرنا وروي
بالنصب ويحتمل نصبه وجهين احدهما انه تمييز من معنى الجملة لان الظرف يعمل فيه رائحة
والثاني انه منصوب بتقدير اعني ومعنى البيت انه ظفر بوصال محبوباته وفاز بعيش صالح معهن
واليوم الذي بدارة جلجل اكثر تلك الايام تنعما فهو يفضله على غيره من الايام واما اذا وقع
بعدها جملة كقولك زيد يستحق الاحسان لاسيما وقد اكرمني فالجملة في موضع الحال وما
على هذا كافة لـ لا عن الاضافة كما تكف رب هـ **ومن باب الاضافة** ويكفي لصحة الاضافة
ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه وان لم تفد تخصيصا كما في بعض المالكية والاختصاصية
المضاف بالمضاف اليه وذلك لان التخصيص لم يعم يصدق على المالكية واختصاص المضاف اليه
بمعنى المضاف والملابسة من غير اختصاص كقول الشاعر اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة
سهيل اذاعت غزلها في القرائب فانه اضاف الكوكب الذي هو سهيل الى الخرقاء ولا
اختصاص لها به ولكن لما كان من عادتها انها تجد في الاستعداد للشتاء عند طلوعه اذا بردت
وتفرق قطنها في قرايبها كفت هذه الملابسة لصحة الاضافة والخرقاء التي في عقلها هوج
واذاعت من ذاع الخبر اي انتشر والمراد بالغزل المغزول وهو القطن ومن ذلك القبيلة في
طريقي واضاف الطريق اليه لملابسته لها بالمرور وان لم يختص به وكذا قول احد حاملي الخشبة
لصاحبه خذ طرفك فاضاف الطرف الى المخاطب لملابسته له بالحمل وان كان الطرفان في الحقيقة
للخشبة لا له وكذلك يضاف اليه استصحابا للحال المباشرة وان لم يكن في حالة الاضافة مباشرا
كقولك لمن كان حاملا لها احترز من الخشبة طرفك وقول الآخر اذا قال قدني
قال بالله حلفة لتغنن عني ذا انائك اجمعا فيه استشهاد من وجهين احدهما انه

اضافه ذا الى الاناء لملابسته للظروف وهو اللبن للظرف وهو الاناء والثاني انه اضاف
الاناء الى المخاطب الشارب للبن لملابسته له في شربه وليس الاناء له وانما هو للمضيف الساقي
للبن ومعنى البيت انه اذا قال الضيف حسبي ما شربت من اللبن قال المضيف اقسمت بالله
لتشربن جميع ما في انائك مبالغة في اكرام الضيف وتغني بمعنى تغيب عني ما في الاناء
بشربك اياه تقول اغن عني وجهك اي اجعله بحيث يكون غائبا عني لا احتاج الى رؤيته ورواه ابو الحسن
لتغني عني بفتح اللام للقسم وفتح آخر الفعل على ارادة نون التاكيد الخفيفة ورواه احمد بن يحيى
لتغنين عني بنون التاكيد الشديدة ويجوز كسرها على من كسر لام القسم **باب الصفة
المشبهة** ونحصر مقصودها في ثلثة ابحاث **الاول** في سبب عملها وصيغتها **الثاني**
في نقصانها عن اصلها **الثالث** في كيفية عملها **اما البحث الاول** فانما عملت لشبهها باسم الفاعل
لانها غير جارية على الفعل حتى تعمل لشبهه فلذلك انحطت عن رتبة الجاري فصارت في الرتبة
الثالثة عن الفعل وشبهها باسم الفاعل من جهة التثنية والجمع والتذكير والتانيث نحو حسن وحسنان
وحسنون وحسنة وحسنتان وحسنات كما يقال ذلك في ضارب واما صيغتها فاتي
من الافعال اللازمة على اوزان مختلفة لعدم الرابط لها بالجريان على الفعل فاتي على فعلان نحو جوعان
وشبعان وعطشان وريان وعلى افعل وفعلاء من الالوان والعيوب والحلى نحو اسود واصفر
وابيض واحمر وسوداء وبيضاء وصفراء وحمراء واعرج واعور واعمى واهيف واشنب واشيب
وحوتها ومنه شنبا ... وعلى فعيل نحو كريم وشريف وظريف وحريص من حرص يحرص
وسليم من سلم وعلى فعل نحو حسن وعلى فعل نحو خشن وعلى فعل نحو صعب وحزن وعلى
فعول نحو غيور ووقور من وقر قال الشاعر الجزن بابا والعقور كلبا وعلى فعل
نحو صلب وحر من حررت تحرة فانت حر وعلى فعال نحو جبان وعلى فعال نحو شجاع من
شجع وعلى فعل نحو فطن وبطر وعلى فيعل نحو ضيق وعلى فعل من صغر يصغر **البحث
الثاني** في مفارقتها لاصلها وهي مفارقة من اربعة اوجه احدها انها لا تعمل الا في السبب
دون الاجنبي نحو زيد حسن وجهه وحسن وجها وحسن اخوه وجها ولا يجوز زيد حسن
وجه عمرو كما يجوز زيد ضارب عمرا والثاني انه لا يتقدم معمولها عليها فلا يجوز زيد وجها
حسن كما يجوز زيد عمرا ضارب والثالث عدم جريانها على الفعل ولذلك احتاجت الى مشابهة
اسم الفاعل حتى تعمل والرابع انها تدل على معنى ثابت بخلاف اسم الفاعل فانه يدل على الحدوث
كما يدل عليه الفعل ولذلك اذا قصد الحدوث جاءت بزنة اسم الفاعل فانه يدل على الحدوث

كما دل عليه الفعل والا لكما اذا قصد الحدوث جارت بزنة اسم الفاعل الجاري على المضارع الدال
على الحال والاستقبال فتقول زيد حاسن الآن او غدا او طامل او كارم وضائق في صدرك
فعدل عن ضيق الى ضائق ليدل على انه ضيق عارض في الحال غير ثابت وتقول زيد سايد غدا اي اذا
اريد ثبوت السيادة والجود له فان اريد حدوثهما في الحال او الاستقبال قيل سائد وجائد وان
قيل انهما على معنى ثابت يدل على انها ماخوذة من الفعل الماضي لانه الذي قد ثبت وذلك
ينافي عملها لان اسم الفاعل الماضي يلزم الاضافة ويتعرف باضافته الى المعرفة قلنا تعلقها
بمعنى الماضي لا يخرجها عن شبه اسم الفاعل العامل لان معنى الحال موجود فيها لامتداد زمانها واتصاله
بزمن الحال فانك اذا قلت مررت برجل حسن وجهه او كريم ابوه افادت الصفة وجود الحسن
والكرم في الحال لان الحسن والكرم وجدا ثم عدما واذا كانا ثابتين في زمان الحال فهذا حد
الحال فلذلك عملا لشبههما باسم الفاعل الدال على الحال العدم جريانهما على فعله وكل صفة بوزن
افعل للتفضيل لفظا او تقديرا كخير وشر فانها لا ترفع الظاهر على الاصح وان لم تكن للتفضيل
جاز رفعه للظاهر كقولك مررت برجل اسود غلام وامرأة احمر غلامها وكذلك خير اذا كان
بمعنى خير لغير التفضيل جاز رفعه للظاهر لانه يشبه اسم الفاعل في التذكير والتانيث والتثنية
والجمع كخير وخيرة وخيرون وخيرات وفي التثنية خيران وحسان وحكم اسم الفاعل المفعول
غير المتعدي حكم الصفة في جواز رفع ما بعدهما ونصبه وجره كقولك زيد حاسن وجهه
ومضروب غلامه لان النصب والخفض بعد الصفة انما جاز لشبهها باسم الفاعل المتعدي
واذا اشبهت الصفة في ذلك باسم الفاعل فاسم الفاعل واسم المفعول احق بالشبه به منها
ودليل ذلك من السماع قول الشاعر انعتها اني من نعاتها كوم الذرى وادقة ضراتها
بنون وادقة ونصب ضراتها على التشبيه بالمفعول به عند البصريين وعلى التمييز عند
الكوفيين وقد تفارق الصفة اسم الفاعل اللازم في بعض الصور اذ يجوز نحو زيد حسن ابا
ويمتنع زيد قائم ابا لان الصفة في مثل ذلك تصير للمتقدم لعود الضمير منها اليه وان
كانت في الحقيقة للمنصوب فيصير كان المتقدم اكتسب معنى الصفة من المنصوب
لتعلقه به والانسان قد يكتسب الحسن من حسن ابيه فيصح اتصافه بحسن ابيه لذلك
ولا يكتسب القيام من قيام ابيه فلذلك لا يصح اتصافه بقيام ابيه لذلك **البحث**

الثالث في كيفية عملها واعلم ان التركيب يقتضي ان يبلغ عددها مائتين وثلاثة واربعين تركيبا
وذلك ان معمول الصفة اما محلى بالالف واللام او مضافا او مجردا عن كل واحد منهما وكل

واحد من هذه الثلاثة قد يكون مرفوعا ومنصوبا ومجرورا فهذه تسعة احوال باعتبار المعمول
والصفة قد يكون متضمنة لضمير المذكر وتثنيته وجمعه ولضمير المؤنث وتثنيته وجمعه وغير
متضمنة لضمير افراد ولا تثنية ولا جمع فهذه تسعة والصفة قد يكون مع كل واحد منها معرفة
بالالف واللام او مضافة او نكرة فهذه سبعة وعشرون باعتبار حال الصفة فاذا ضربت في
احوال المعمول وهي تسعة بلغ مائتين وثلثة واربعين تركيبا ويحصل من تركيب الصفة معرفة
باللام وغير معرفة مع احوال معمولها ثماني عشرة مسئلة وهي مررت برجل حسن وجهه
ووجهه ووجهٍ حسنٍ الوجهُ الوجهَ الوجهِ حسنٍ وجهٌ وجهًا وجهٍ ومررت بالرجل الحسن
وجهُه وجهَه وجهِه الحسنِ الوجهُ الوجهَ الوجهِ الحسنِ وجهٌ وجهًا وجهٍ مسئلتان
منها ممتنعتان وهما مررت بالرجل الحسن وجهه لعدم افادة خفته بالاضافة ومررت
بالرجل الحسن وجهٍ لاضافة المعرفة التي لا تقبل التنكير لوجود قرينة التعريف الى
النكرة ومسئلة مختلف فيها وهي مررت برجل حسن وجهه وانا اذكرها مسئلة مسئلة
المسئلة الاولى وهذه اقواها واصلها لانه ليس فيها حذف ولا تكلف اضمار لان
الوجه هو الذي حسن في المعنى فنسبت الصفة اليه والوصف بفعل السبب وتقول مررت
بامرأة حسن وجهها لانك وصفتها بفعل السبب ويشترط اعتمادها كاسم الفاعل فتقال
احسن اخواك وما حسن غلاماك ومررت برجل حسن غلاماه وهذا عمرو قويا غلاماه وجاءني
زيد حسنا والداه **الثانية** مررت برجل حسن وجهه وعليها قوله كوم الذرى وادقة
ضراتها ويروى سرّاتها فانتصب على التشبيه بالمفعول عند البصريين وعلى التمييز عند الكوفيين
وقال ابو علي ولا بد للصفة من فاعل يعود على الموصوف ثم نصب الذي كان فاعلا على التشبيه
بالمفعول به بعد نقل ضميره الى الصفة ليكون فاعلا لخروج المنصوب عن الفاعلية واذا
كان الضمير موجودا مع المعمول بقيت الصفة بغير فاعل لعدم نقل الضمير اليها فلذلك
كانت رديئة ولذلك قال بعضهم اجازها الكوفيون وهو مشكل لما ذكرنا
ابن الحاجب فانه حكم باجتماع ضميرين في الصفة وفي المعمول وجعلها من المسايل الحسنة التي
لم تبلغ رتبة الاحسن ولم تنته الى رتبة القبيح لنقصانها عن الاحسن بزيادة ضمير غير
محتاج اليه وزيادتها على القبيح بوجود الضمير والقبيح لا ضمير فيه ولم يتعرض لتحقيق نقل
الضمير كما ذكرنا **الثالثة** مررت برجل حسن وجهه باضافة حسن الى الوجه

وهي جائزة عند سيبويه مع رداءتها خلافا لغيره ممن منعها حجة سيبويه السماع والقياس

اما السماع فقول الشماخ

أمِن دِمنتين عرّج الركبُ فيهما بحقل الرُّخامى قد عفا طللاهما

اقامت على رَبعيهما جارتا صفًا كُمَيتا الأعالي جَونتا مُصطلاهما

فكميتا الاعالي وجونتا صفتان لجارتا وضمير مصطلاهما عائد الى جارتا فصار مثل جاءني رجلان حسنا وجوههما واما القياس فعلى جعل الضمير بمنزلة الالف واللام فيجوز كما جاز حسن الوجه واما وجه رداءتها فان الاضافة الى المعمول انما تسوغ بعد نقل الضمير المضاف اليه الى الصفة لكونه فاعلا ويخرج بذلك عن الوصف بفعل السبب ثم تضاف الى المعمول بعد نصبه على التشبيه بالمفعول به وهذا المعنى انما تحقق بعد نقل الضمير الى الصفة ليخرج بذلك عن الوصف بفعل السبب ويستفاد من الاضافة او النصب بيان السبب في نسبة الصفة الى الموصوف وانه انما نسب الصفة الى الموصوف لوجودها في المضاف اليه او في المنصوب واما اذا لم ينقل الضمير الى الصفة لم يكن المعمول الا فاعلا وتكون الوصف بفعل السبب وحينئذ فيجب رفعه ونقل رداءتها عن سيبويه عبد القاهر وابن يعيش وغيرهما واما ابن الحاجب فانه حكم فيها باجتماع ضميرين وجعلها من المسائل الحسنة كما تقدم ولم يتعرض لنقل الضمير من المعمول الى الصفة حتى المخالف من حيث احدهما ما ذكرنا في تقرير رداءتها عن سيبويه فان هذه العلة تقتضي منعها واما الاصل المقيس عليه فمدفوع بالفارق وهو وجود الضمير في الصفة في الاصل المقيس عليه لنقله من المعمول الى الصفة وامتناع وجوده في الصفة لعدم نقله من المعمول اليها واما السماع فان ضمير مصطلاهما عائد الى الاعالي لا الى جارتا لانه يلزم من عوده الى جارتا ما ذكرنا من امتناع الاضمار في جونتا لعدم نقل الضمير اليها ولا يلزم من عوده الى الاعالي الا عود الاثنين الى الجمع وذلك سائغ اذا كان الجمع في موضع التثنية كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وهاهنا الجمع في موضع التثنية لان جارتا صفا عبارة عن اثفيتين نصبتا في اصل جبل والجبل الثالث لهما وليس لهما الا اعليان فلذلك عاد ضمير التثنية عليهما واذا عاد الضمير الى الاعالي صار بمنزلة قولك زيد حسن الولد جميل ثوبه اي جميل ثوب الولد ويخرج بذلك عن صورة النزاع والوجه الثاني انها تشتمل على اضافة الشيء الى نفسه قال ابن بابشاذ في تعليله لان حسنا الوجه فكانه اضيف الى نفسه والجواب عن الاول ان يقرر الرداءة لا تقتضي الى المنع لانا نقول بان الصفة تتضمن الضمير الا انه كان يستغني باحد الضميرين عن الاخر والدليل على وجود الضمير في الصفة تثنية جونتا والصفة انما

تثنى وتجمع باعتبار ضمير فاعلها وعن عود الضمير الى الاعالي ان عوده الى جارتا اولى لوجهين احدهما مطابقة الضمير لما يعود اليه في اللفظ والمعنى اولى من مطابقته لما يعود اليه في المعنى دون اللفظ والثاني فساد المعنى لانه على قولهم يكون مصطلى مضافا الى ضمير الاعالي فيكون المصطلى للاعالي وليس كذلك بل المصطلى لاسفل الجارتين وهو الذي اسود لانه موضع ايقاد النار وهو هنا الاسود واعاليهما حمر بلون الكميت لارتفاع النار اليه وايضا فانه يؤدي الى ان اعالي الحجرين اسود لعود ضمير المصطلى عليه ولم يسود لوصفه بالكميت وذلك غير مستقيم فان قيل لم لا يكون مصطلى الاعالي عبارة عن وسط الحجرين وهو الموصوف بالجونة واعاليهما موصوف بالكميت قلنا ما صرنا اليه اولى لانه يلزم من اسوداد وسط الحجرين اسوداد اسفلهما فتكون الجونة شاملة لاسفل الحجرين فيكون المصطلى عبارة عن اسفلهما الى وسطهما كان ما تم فيبقى الاشكال كما كان واما تثنية جونتا وافراد مصطلى فيحتمل وجهين احدهما انه اوقع المفرد موقع التثنية كايقاع الواحد موقع الجمع لما كان معلوما كقوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا والثاني انه مصدر حذف منه مضاف اي موضع اصطلائهما والمصطلى كان فاعلا لجونتا فلما اضفنا اليه نقل من الفاعلية الى النصب على التشبيه بالمفعول ثم تضاف بعد ذلك وعن الوجه الثاني انه لا يخلو اما ان يريد المخالف باضافة الشيء الى نفسه اضافة حسن الى الوجه او اضافة الوجه الى الضمير فاما الاول فلا يصار اليه لثلاثة اوجه احدها الاتفاق على جواز حسن الوجه والثاني ان الحسن ليس للوجه لان الصفة فيها ضمير يعود على الموصوف والوصف هنا ليس بفعل السبب وانما يذكر السبب لبيان سراية الحسن منه الى الموصوف حتى يتصف بالحسن لوجوده في سببه والدليل على وجود الضمير في الصفة مطابقتها للموصوف في التذكير والتانيث والتثنية والجمع واذا لم يكن الحسن للوجه لم يكن من اضافة الشيء الى نفسه والوجه الثالث انه يجري مجرى اضافة الاعم الى الاخص ككل الدراهم لان الحسن عام اضيف الى خاص وهو الوجه واما الثاني وهو اضافة الوجه الى الضمير فانه من اضافة البعض الى الكل فلا وجه لمنعها فعلم مما قررنا ان ما صار اليه سيبويه ارجح

المسئلة الرابعة مررت برجل حسن الوجهُ وتحتمل ارتفاعه وجهين احدهما انه بدل من الضمير في الصفة بدل البعض من الكل ولا قبح فيها على هذا الوجه لوجود الضمير العائد من الصفة وانما المحذوف العائد من بدل البعض وهو يسوغ حذفه وزعم العبدي انه لا يحتاج الى تقدير عائد لانه اذا ابدل من الضمير العائد على الموصوف فالموصوف لا يحتاج الى عائد من وغاب عنه ان بدل البعض لا بد له من ضمير يربطه بالمبدل منه والوجه الثاني انه يرتفع لانه فاعل الصفة ولا ضمير فيها

وحذف العائد من الصفة على هذا الوجه قبيح وفي العائد قولان احدهما للكوفيين ان الالف واللام
سد مسد الضمير وهذا ضعيف بدليل امتناع الذي قام الغلام زيد والثاني للبصريين انه محذوف
للعلم به والتقدير منه وعلى المذهبين قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي
المأوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى اي مأواه والمأوى له
واما قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فمفتحة صفة جنات وفي الرافع ثلثة اقوال احدها
قول الكوفيين ان الالف واللام سد مسد الضمير والثاني قول البصريين انه محذوف للعلم به اي منها والقول
الثالث لابي علي ان في مفتحة ضميرا عائدا على الجنات وارتفاع الابواب على بدل البعض من الضمير في الصفة
والعائد من بدل البعض يسوغ حذفه بدليل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ودليل كون الابواب بعض الجنات حتى يطلق المفتح عليها لارادة تفتيح ابوابها قوله تعالى وفتحت السماء
فكانت ابوابا فانه اوقع المفتح على السماء والغرض ابوابها وهذا القول اجود من الاولين لضعف سد
الالف واللام مسد الضمير وضعف حذف العائد من الصفة ومن استدل على ان في مفتحة ضميرا
لما بينها فلا دليل فيه لاحتمال تانيثها لكون فاعلها جمعا فيؤنث على تاويل الجماعة واما قولك مررت
بامراة حسنة الوجه فان جعلت الوجه بدلا من الضمير في الصفة انثت الصفة لانك انثت فاعلها وان رفعت
الوجه بالصفة ذكرتها لتذكير فاعلها وقد انشد قول امرئ القيس كبكر المقاناة البياض
بصفرة غذاها نمير الماء غير محلل على لغة اوجه رفع البياض مثل هذا الوجه ونصبه وجره

المسئلة الخامسة مررت برجل حسن الوجه وفي الصفة ضمير يعود على الموصوف ونصب
الوجه اما على التشبيه بالمفعول به واما على التمييز على ما تقدم وعليه قول النابغة

فان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام
ونمسك بعده بذناب عيش اجب الظهر ليس له سنام

اي النعمان

المسئلة السادسة مررت برجل حسن الوجه وهذه اقواها بعد الاول وانما كانت اقواها لانه
لما نقل الضمير المضاف اليه الى الصفة مبالغة واتساعا وصارت عاملة للموصوف بعد ما كانت حاصلة
للوجه كان الاختيار الاضافة لان فعلها غير متعد حتى ينصب وصار ذلك من اضافة الاعم الى الاخص لبيان
سبب حسن الموصوف ونصر المضاف اليه فاعلا في المعنى دون اللفظ بخلاف الصورة الاولى فان الوجه
فاعل في المعنى واللفظ بخلاف الصورة الاولى فان الوجه فاعل في المعنى واللفظ والدليل على وجود الضمير في
الصفة قولهم مررت بامراة حسنة الوجه بتانيث الصفة لتانيث الفاعل **السابعة** مررت
برجل حسن وجه وهو ضعيف لعدم العائد ولا ما يسد مسد العائد وجوازها على البدل من الضمير

لان النكرة تبدل من المعرفة والعائد من بدل البعض محذوف **الثامنة** مررت برجل حسن
وجها ونصبه على التمييز او على التشبيه بالمفعول به وفي الصفة ضمير عائد على الموصوف وعليها
قوله هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة مخطوطة جدلت شنباء انيابا

التاسعة مررت برجل حسن وجه ومنه قولهم هو حديث عهد بالوجع وحديث عهد بنعمة
والذي سوغ حذف الالف واللام امن اللبس لعلم السامع انه لا يعني الا وجه الموصوف وعليه قول
حميد الارقط لاحق بطن بقرا سمين وقول الآخر الا ابلغ الكني الى قومي السلام رسالة
باية ما كانوا ضعافا ولا عزلا ولا سيئي زي اذا ما تلبسوا الى حاجة يوما مخيسة بزلا

العاشرة مررت بالرجل الحسن وجهه وتقديره كما تقدم **الحادية عشرة** مررت بالرجل
الحسن وجها ونصبه على ما تقدم **الثانية عشرة** مررت بالرجل الحسن وجه وقد تقدم تعليل
منعها **الثالثة عشرة** مررت بالرجل الحسن الوجه بالرفع وتعليله ما سبق **الرابعة عشرة**
مررت بالرجل الحسن الوجه على التشبيه بالضارب الرجل قال الشاعر فما قومي بثعلبة بن سعد
ولا بفزارة الشعر الرقابا يروى الشعر بغير الف جمع اشعر ويروى الشعرى بالف وهو مؤنث
الاشعر كالكبرى والاكبر **الخامسة عشرة** مررت بالرجل الحسن الوجه وانما جمع بين الالف واللام
والاضافة لان الصفة لما لم تتعرف بالاضافة واريد اجراؤها على المعرفة عرفت بالالف واللام
واما نحو الغلامك فلم يجز الجمع بين الالف واللام والاضافة لان اضافته حقيقية فيؤدي الى اجتماع
معرفين على معرف واحد واحدهما يغني عن الآخر **السادسة عشرة** مررت بالرجل الحسن
وجها وفي التمثيل بالاخرى اعمالا وقد تقدم تقريرها **السابعة عشرة** مررت بالرجل الحسن وجه بالرفع
وقد تقدم تقريره ايضا **الثامنة عشرة** مررت بالرجل الحسن وجه وقد تقدم تقرير منعها

باب افعل التفضيل

ونحصر مقصوده في ثلثة ابحاث **الاول** فيما بني منه **الثاني**
في نقصانه في العمل عن يفضل **الثالث** في كيفية استعماله **البحث الاول** قد ذكرنا في البحث ما فيه كفاية
لانهما يشتركان في اللفظ والمعنى اما اللفظ فلتركيبهما من ثلثة احرف اصول وهمزة واما المعنى فلان
ما اعلم زيدا او زيد اعلم من عمرو يشتركان في زيادة العلم وانما تمكن زيادته من فعل وفعل وفعل وتردد
الاول لان الى الثالث لكونه من افعال الغرائز وقد جاء في كلامهم صور خارجة عن هذا القياس قالوا هو
اعطاهم للدينار والدرهم وفي حديث عمر رضي الله عنه من ضيع الصلوة فهو لما سواها اضيع وهو
اولاهم للمعروف وهذا المكان اقفر من غيره وانت اكرم لي من فلان اي اشد اكراما وفي المثل هو افلس
من ابن المذلق رجل من بني عبد شمس كان معروفا بشدة الفاقة وابوه واجداده كذلك قال الشاعر

فانكما ان ترجو تميما لنصرها كراجي الندى والعرف عند المذلق وفي مثل آخر احمق من هبنقة
لدى الودعات يزيد بن ثروان من قيس بن ثعلبة قال الشاعر عش بجد وكن هبنقة القيسي او
مثل شيبة بن الوليد واختلف في ذلك فنقل عن سيبويه انه قياسي مطرد يجري مجرى الثلاثي
لان همزته اذا حذفت يرجع الى فعل ثم يبنى منه افعل كالثلاثي فليس فيه كثير عمل ونقل عن
الاخفش انه يقتصر فيه على المسموع ويمنع القياس على هذه الصور لورودها على خلاف القياس
ونقل عن الاخفش والمبرد اجازة بناء افعل من كل فعل ثلاثي الحقيقة زوايد قلت او كثرت
كاستفعل وافتعل وانفعل قياسا على ما اعطاه واولاه لاشتراك الكلمة الثلاثي مع الزيادة
وهذا ضعيف لوجهين احدهما ازالة ما صار اليه هدم ولبس ببناء والثاني انك اذا قلت
زيد اخرج القوم المتبس الخروج بالاستخراج واما افعل فانه اذا حذفت همزته وخلفتها
همزة افعل التفضيل صار كان اللفظ لم يتغير فلذلك اغتفر حذف الهمزة وان كان قد تغير المعنى
نحو انت اكرم لي من زيد فانه يلتبس الكرم بالاكرام بخلاف غيره فانه يتغير اللفظ والمعنى
فلذلك لم يغتفر واما قوله ابيض من اخت بني اباض وقول الآخر فانت ابيضهم سربال الطباخ
فقد ذكرناه في التعجب وكل فعل لا يبنى منه افعل التفضيل واما يتوصل الى التفضيل به باب
بني افعل التفضيل من فعل ثلاثي ونصب مصادر تلك الافعال على التمييز فتقول زيد اسرع انطلاقا
واجود جوابا واشد اكراما واقبح عورا واشد حمرة وسمرة وبياضا لانه لما لم يمكن بناء افعل من
افعالها بني من غيرها ونصبت مصادرها على التمييز وهي المقصودة بالتفضيل وقد جاء
افعل ولا فعل له كاول على قول من جعله افعل بدليل الاولى والاول وقالوا الحنك الشاتين
ولحنك البعيرين وهو ضعيف لانه مشتق من الحنك والخلقة لا يبنى منه افعل والذي
سوغه النظر الى معناه لانه بمعنى اكل الشاتين اي اكثرهما اكلا لان الاكل تحرك حنكه
عند الاكل وقال الزمخشري آبل من حنيف الحناتم لا فعل له وقال الجوهري له
فعل يقال ابل الرجل يابل ابالة اذا حذق مصلحة الابل وحنيف الحناتم من بني تيم
اللات بن ثعلبة ومن كلامه الدال على ابالته من قاظ الشرف وتربع الحزن وشتى الصمان
فقد اصاب المرعى والمشرف في بلاد بني عامر والحزن من زبالة مصعدا في بلاد نجد والصمان
في بلاد بني تميم **البحث الثاني** في نقصانه وهو رفع المضمر ونصب التمييز

انفاقا واما رفعه للفاعل ونصبه للمفعول ففيه قولان اشهرهما انه لا يعمل فيهما لوجهين
احدهما ان الاسماء العاملة لها افعال بمعناها فلذلك عملت نظرا الى الفعل الذي بمعناها وافعل
افعل التفضيل ليس له فعل بمعناه في الزيادة حتى يعمل نظرا الى فعله والوجه الثاني ان اصل
العمل للفعل ثم لما قويت مشابهته له وهو اسم الفاعل واسم المفعول ثم لما شبه بهما
من طريق التثنية والجمع والتذكير والتانيث وهي الصفة المشبهة وافعل التفضيل اذا صحبته
من امتنعت منه هذه الاحكام فبعد عن ذلك الشبه العامل فلذلك لم يعمل في الظاهر والقول
الثاني انه يعمل في الظاهر ودليله السماع والقياس اما السماع فقوله عليه السلام ما من ايام احب
الى الله فيها الصوم منه في عشر ذي الحجة وقولهم ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل منه في
عين زيد فان الصوم والكحل مرتفعان بافعل قال ابو سعيد وقد قال قوم من العرب مررت
برجل افضل منك ابوه وخير منك عمه وانشد سيبويه لسحيم بن وثيل

مررت على وادي السباع ولا ارى كوادي السباع حين يظلم واديا
اقل به ركب اتوه تئية واخوف الا ما وقى الله ساريا

فرفع ركب باقل وقال الشاعر في نصب المفعول

اكر واحمى للحقيقة منهم واضرب منا بالسيوف القوانسا

واما القياس فانه اسم ماخوذ من فعل فوجب ان يعمل عمل اصله قياسا على ساير الاسماء
العاملة والجواب عن الصوم والكحل من ثلثة اوجه احدها انه امتنع رفعهما بالابتداء
لئلا يفصل بين افعل وبين معموله باجنبي منه واذا ارتفعا بافعل زال الفصل بالاجنبي
ولذلك لو رفعنا افعل بالابتداء على قول من جوز ذلك فالفصل قائم لا يقال بانه يمكن
تقديم منه الى جنب افعل فيزول الفصل بالاجنبي ولا يلزم من ذلك الاضمار قبل الذكر كما توهمه
بعضهم لان خبر المبتدا وان تقدم عند البصريين فالنية به التاخير كما في قائم زيد لانا نقول
هذا صحيح وانما الكلام فيما ورد به وهو تاخير منه بعدهما فلو لم يحملا على هذا الموضع
فاعلين لافضى الى الفصل بالاجنبي والوجه الثاني ان الكحل والصوم معنيان في الفاعل
فجريا لذلك مجرى المضمر فجاز رفعهما كرفع المضمر بخلاف مررت برجل افضل منه ابوه فان
الاب ليس معنى في الفاعل فلذلك بعد من المضمر فارتفع بالابتداء لا بالفاعلية والوجه الثالث

ان الكحل والصوم يقعان فاضلين ومفضولين لكن في محلين هما في احدهما فاضلان وفي
الآخر مفضولان فهما من باب تفضيل الشئ على نفسه باعتبار المحل فان الكحل فاضل في
عين زيد مثلاً مفضول في عين غيره والصوم فاضل في عشر ذي الحجة مفضول في غيرها
فلما اتحد الفاضل والمفضول جاز عمل افضل في الفاضل والمفضول لان المفضول ليس اجنبي
من الفاضل فكانه عمل في شئ واحد بخلاف مررت برجل افضل منه ابوه فان منه بيان للمفضول
وهو المخاطب والفاضل هو الاب فهما متغايران وقد تعلق المفضول بافعل فلا يجوز عمله في الفاضل
لئلا يعمل في شيئين متغايرين مع ضعفه وكذلك يعمل في كل موضع يكون من باب تفضيل الشئ على
نفسه باعتبار المحل قياساً على هاتين الصورتين نحو ما رايت رجلاً ابغض اليه الشر منه الى زيد
واما حكاية ابي سعيد فانها لغة ردية وذكرنا ضعفها لتغاير الفاضل والمفضول واما
البيتان فالتقدير اقل به ركب اتوه منهم به فحذف منهم الدال على المفضول وبه العائد ضمير الجن
وادي السباع لانه الاولى بعود ضميرها الى وادي وهو من باب تفضيل الشئ على نفسه باعتبار
المحل لان اقل صفة وادي وهو مفعول اري وهو الركب فهو مفضل على نفسه باعتبار وادي
السباع وتقدم المفضل عليه قبل افعل وتئية تحتمل وجهين احدهما مصدر من معنى اتوه
لان الاتيان قد يكون تئية اي بتوقف وتحبس وقد يكون بغير ذلك والثاني مصدر في موضع
الحال اي متلبثين ويجوز في كل مفضل على نفسه ثلث عبارات العبارة الاصلية كما تقدم
والعبارة الثانية اخصر منها وهي ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل من عين زيد العبارة الثالثة
ان يقدم المفضل عليه في المعنى قبل افعل فيقول ما رايت كعين زيد احسن فيها الكحل كما
تقدم في البيتين واما قوله واضرب منا بالسيوف القوانسا فان القوانس منصوبة بفعل
دل عليه اضرب اي نضرب القوانسا وقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يجوز ان
يكون حيث مجروراً لان افعل بعض ما يضاف اليه وذلك ممتنع ههنا واذا لم يكن مجروراً لزم
ان يكون مفعولا به لا ظرفا لان علمه تعالى لا يتفاوت بتفاوت الامكنة واذا كان مفعولا
به لزم تقدير فعل ينصبه لان افعل لا ينصب المفعول به وتقديره علم يعلم حيث اي يعلم موضع
رسالته واما قوله تعالى هو اعلم من يضل عن سبيله فليس فعلاً للمخبر عن نفسه لانه يلتبط
الاخبار عن الغائب والهمزة للمتكلم فتعين ان يكون افعل وفي من وجهان احدهما انها
٢ استفهام في موضع رفع بالابتداء ويضل الخبر والجملة في موضع نصب بيعلم المقدر

بعد اعلم لا بنفس اعلم والثاني انها بمعنى الذي او نكرة موصوفة وموضعها نصب
بفعل دل عليه اعلم لا باعلم لانه لا ينصب المفعول به واما اضافة افعل فلا يجوز على قراءة من
قرا بفتح الياء لفساد المعنى اذ يصير التقدير اعلم الضالين فيصير بعضاً من المضاف اليه
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واما على قراءة من قرا بضم الياء فاجاز بعضهم الاضافة اي
هو اعلم المضلين ويكون من اضله اذا وجده ضالاً مثل احمدته اذا وجدته محموداً او بمعنى
هو اعلم من يجد الضلال ومعنى انه يضل عن الهدى والجواب عن القياس انه مدفوع بالفارق
من الوجهين المتقدمين **البحث الثالث** على من يفضل وفي كيفية استعماله اما
المفضل فقياسه ان يكون على الفاعل نحو زيد فاضل وعمرو افضل منه لا على المفعول
نحو خالد مفضول وبكر افضل منه لاربعة اوجه احدها انهم لو فضلوا على الفاعل والمفعول
لالتبس المفضل على الفاعل بالمفضل على المفعول فلما كان يفضي الى اللبس كان التفضيل
على الفاعل اولى لانه كالجزء من الفعل والمفعول فضلة وكان التفضيل على ما هو على الفضلة
والثاني انه لو جعل التفضيل للمفعول لنقيس الافعال اللازمة غير مفضل عليها واذا
جعل للفاعل عم الحكم جميع الافعال التي يبنى منها افعل لصحة بنائها للفاعل والثالث
ان التفضيل انما يكون مما كثر حتى صار كالغريزة والفعل للفاعل لا للمفعول واذا كان الفعل
للفاعل جعل كالغريزة اللازمة للفاعل في فعل الفاعل لا يصير غريزة للمفعول فلا يصح
التفضيل عليه والرابع ان المفعول محل الفعل ومحل الفعل لا يتصور فيه الزيادة
انما الزيادة تحصل من موجد الفعل وافعل يقتضي الزيادة فوجب ان لا يبنى الا فيما يتصور
منه الزيادة وهو الفاعل وقد جاءت الفاظ خارجة عن القياس ولا باس علينا منها قولهم
في المثل اشغل من ذات النحيين واصله ان امراة من تيم بن ثعلبة اتت سوق عكاظ في
الجاهلية تبيع سمنا فساومها خوات بن جبير الانصاري وفتح احد النحيين وذاقه
ودفعه اليها فامسكته بيدها ثم فتح الآخر ودفعه اليها فامسكته بيدها الاخرى
ثم غشيها ولم تقدر على الدفع عن نفسها لشغل يديها بالنحيين فضرب بها المثل
ثم انه اسلم وشهد بدراً فقال له النبي صلى الله عليه وسلم متبسما يا خوات كيف شرادك

[illegible]

فقال يا رسول الله قد رزق الله خيرا ونعوذ بالله من الحور بعد الكور وجه الشاهد
ان التفضيل على المفعول لانها مشغولة ولجوازه تاويلان احدهما انها بمعنى شاغلة
لبدنها فليس من التفضيل على المفعول والثانى انه بمعنى ذات شغل ومنها قولهم
هو ازهى من ديك لانه يقال زهى فهو مزهو والزهو التكبر ولجوازها تاويلان احدهما
ان يقال زها الرجل بمعنى هو ذا تكبر قال ابن دريد فالتفضيل حينئذ على الفاعل لا على
المفعول والثانى انه وان كان على المفعول الا انه مفعول فى اللفظ فاعل فى المعنى لانه لم يقع
عليه فعل غيره ومنها قولهم مهيب واهيب من فلان ومن كلامهم درة عمر اهيب من
سيف الحجاج ومنها مسرور واسر من فلان ومعذور واعذر من فلان وملوم والوم
منه ومشهور واشهر منه ومعروف واعرف منه ومنكور وانكر منه ومعنى بكذا واعنى منه
فانها مع شذوذها يحتمل حذف مضاف اى ذو هيبة وذو سرور وكذا لكل الباقى واما
كيفية استعماله فانه لا ينفك عن ثلثة امور احدها مصاحبة من والثانى تعريفه باللام و
الثالث اضافته الى معرفة او نكرة وانما انحصر استعماله فى الامور الثلاثة لان الغرض بوضعه معرفة
زيادته على المفضل عليه ولا يتاتى الا باحد هذه الامور الثلاثة اما الاضافة ومن فواضح لان
المفضل عليه معهما مذكور واما اللام فانها تفيد معرفة المعهود على صفة الزيادة فيدخل
المفضل عليه فى المعهودية ولا فرق فيما ذكرنا من الاستعمال بين افعل ومؤنثه وتثنيتهما وجمعهما
نحو الافضل والفضلى والافضلان والافضلون والفضليان والفضليات والفضل
واما قول الشاعر فيحتم بال زيد نفرا الام قوم اصغرا واكبرا وقول
الاخر فانهم ملوك عظائم من ملوك اعاظم فتوجيهه مع شذوذه استعمال اصغر واكبر بمعنى صغير
وكبير واعظم بمعنى عظيم وهذا الذى غر ابا نواس حين قال فى صفة الخمر
كان صغرى وكبرى من فواقعها حصباء در على ارض من الذهب الفواقع
الحبب شبه الحبب بالدر والخمر تحته بارض من ذهب والجواب عن تغليطه من وجهين
احدهما ان صغرى وكبرى بمعنى صغيرة وكبيرة وليست للمفاضلة ومن فواقعها فى موضع الصفة
وليست الدالة على ابتداء الغاية بل اما للبيان او للتبعيض لان الفواقع تنقسم الى الصغار
والكبار والوجه الثانى انه استعملها استعمال الاسماء لا الصفات لكثرة ورودها

من غير تقدم موصوف كما استعمل العجاج دنيا استعمال الاسماء فى قوله يوم ترى النفوس
ما اعدت فى سعى دنيا طال ما قد مدت وهى تانيث الادنى لكثرة استعمالها من غير
تقدم موصوف وبيت الحماسة وان دعوت الى جلى ومكرمة يوما سراة كرام الناس
فادعينا يحتمل وجهين احدهما ان جلى وهى الامر العظيم بمنزلة جليلة وليست
للمفاضلة وهى فى الاصل تانيث الاجل وجمعها الجلل كالصغر والثانى انها مصدر وليست
بتانيث الاجل فيجوز تعريفها وتنكيرها كالمصادر وكذلك قراءة الاعمش وقولوا للناس حسنى
بغير تنوين لان الفه للتانيث هى مصدر كالرجعى وليس تانيث الاحسن واما قول الراجز
ولا يجزون من حسن بسيء ولا يجزون من غلظ بلين فيروى على ثلثة اوجه احدها
بسوء على انه مصدر سائه يسوءه سوءا نقيض سره والثانى بسيء واصله بسيئ
على فيعل كسيد الا انه خفف بحذف الياء المتحركة والثالث بسوى على انه مصدر كالبشرى
فاما اذا صحبته من فانه يلزم التذكير ويجرى على المذكر والمؤنث والتثنية والجمع بلفظ
من غير مطابقة للسابق فيقال زيد افضل من عمرو وهند اكرم من بكر والزيدان احسن من
خالد والزيدون اعلم من قاسم والهندان اكرم من خالد والهندات اصغر من جمل وانما لزم
التذكير عند مصاحبة من لاربعة اوجه احدها ان من الدالة على ابتداء غاية التفضيل مع
جملتها بمنزلة تصيره فى معنى الفعل والفعل لا يضاف ولا يعرف باللام فلذلك امتنعا من
الدخول عليه والوجه الثانى ان التعريف باللام يجعله كالمفضل المعهود ومن تفضله على
المذكور بعدها فيتنافيان لان اللام تقتضى تفضيله على المعهود ومن تقتضى تفضيله
على الموجود فيستغنى باحدهما عن الاخر والوجه الثالث ان اللام تشعر بكماله لكون تعريفها
بالاشارة الى سابق ومن تشعر بنقصانه لاحتياجه الى ما بعدها فصار الجمع بينهما كالجمع بين
المتناقضين والوجه الرابع ان اللام تفيد من التعريف اكثر مما يفيده من التخصيص فيقتضى
الجمع بينهما نقض قوة التعريف الى ما دونه من التخصيص فلذلك لم يجمع بينهما واما قول
الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فيحتمل من وجهين احدهما انها
فى موضع الحال من التاء فى لست وهى العاملة فيها اى لست من بينهم بالاكثر حصى وليست الدالة
على التفضيل والوجه الثانى انها تتعلق بالاكثر وهى فى معنى الظرف لا بمعنى التفضيل اى لست

بالاكثر فيهم حصى اى عددا كثيرا افعل اعمل فيها كما عمل فى الظرف فى قوله فما نار لنا العرض
احوج ساعة الى الصبر من بيطريان مشيم وانما لم يطابق السابق اذا صحبته
من فى التانيث والتثنية والجمع لاربعة اوجه احدها انك اذا قلت الزيدان افضل من عمرو فالمعنى
يزيد فضلهما على فضل عمرو فهو فى معنى الفعل والمصدر وهما لا يثنيان ولا يجمعان ولا يؤنثان
واما التانيث اللاحق للفعل فذلك لتانيث الفاعل وانت اذا قلت هند افضل من زيد
فالتقدير يزيد فضلها على فضل زيد فلا معنى للتانيث فيها والوجه الثانى ان معناه معنى البعض لانه
بعض لما يضاف اليه والبعض لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث والوجه الثالث انه فى معنى الجملة وهى لا تثنى
ولا تجمع ولا تؤنث والوجه الرابع انه اقرب حالا على فعل التعجب فانه فى العمل كلاهما بلفظ واحد
ولذلك لم يبن الا مما يبنى منه فعل التعجب واعلم ان حذف من من افعل اذا وقع خبرا اكثر منه
اذا وقع صفة لوجهين احدهما ان الغرض من الخبر حصول الفائدة فاذا دلت القرينة عليه جاز
حذفه للاختصار والايجاز والغرض من الصفة اما ايضاح المعارف او تخصيص النكرات او
الثناء او الذم وهذا ينافى الحذف لانه من مواضع الاطناب لا من مواضع الاختصار والايجاز
والثانى ان الخبر اذا حذف كان الباقى يطلبه لكونه محط الفائدة واما الصفة اذا حذفت
لم يدل الباقى عليها لكونها زائدة على معتمد الفائدة واذا تقرر ذلك فاذا ساغ حذف الخبر ساغ
حذف بعضه واذا لم يسغ حذف الصفة لم يسغ حذف بعضها وعلى هذا فالاحسن ان تقدر
نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد حذف مضاف اى لا كمال صلوة لا حذف
الصفة كما يقدرونه بكاملة ومما حذفت منه فى الخبر الله اكبر اى اكبر من كل شىء ويدل على
ارادتها عدم صرفه ولو لم تكن مرادة لصرف كما صرفت نحو افكل وقوله تعالى وهو اهون عليه
ويجوز ان يكون بمعنى هين لانه تعالى ليس شىء اهون من شىء وقول الفرزدق
ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول اى اعز من غيره
والطول من غيره وعدم صرفه دليل على ارادة من وقوله تعالى يعلم السر واخفى اى يعلم
ما اسررته فى نفسك وما هو اخفى منه وهو ما ستسره فيها ولو جعل اخفى فعلا ماضيا
لكان التقدير وان تجهر بما تقصد به التقرب الى الله تعالى فانه يعلم اسرار العباد واخفى عنهم ما
علمه واما قول الشاعر يا ليتها كانت لاهلى ابلا او هزلت فى جدب عام اولا

الرابع المبادرك

فمن حذوفة مع الصفة اى اول من هذا العام ويجوز ان يكون ظرفا لا صفة اى فى جدب عام قبل هذا
العام ونظيره قوله تعالى والركب اسفل منكم فى استعمال اسفل ظرفا ولم يعد هاهنا حذف
الموصوف اى مكانا اسفل منكم لوجود منكم الدالة على الوصف واعلم ان آخر تضمن شيئا من معنى
التفضيل ولذلك لم ينصرف فاذا قلت جاءنى زيد ورجل آخر فكان الثانى بمعنى ابعد من الاول
كما يتناول التفضيل اول بمعنى اسبق من غيره الا انه خالف باب افعل فى استعماله استعمال الاسماء
التى لا تفضيل فيها فالتزم مع حذف من فى حال تنكيره استغناء بدلالة اشتقاقه عن ذكر
المفضل عليه فان اشتقاقه يقتضى ان يكون بعد متقدم من جنسه وهو المفضل عليه ولذلك
لا تقول جاءنى رجل آخر اذا لم يتقدمه غيره ولا جاءنى رجل وحمار آخر لعدم المجانسة ولذلك
رايت رجلا وامراة اخرى لعدم مماثلة المراة للرجل وللمخالفة لافعل طابق ما قبله فى التذكير
والتانيث والتثنية والجمع فى حال تنكيره بخلاف افعل كما تقدم فيقال مررت بزيد وبرجلين آخرين
وبكر وبرجال آخرين وفى التنزيل وآت باخرين وجاءنى زيد ورجال آخرون وفى التنزيل وآخرون
اعترفوا بذنوبهم وبهند وامراة اخرى وامراتين اخريين وبنساء اخر واخريات وفى التنزيل
واخر متشابهات وقال الشاعر هادية فى اخريات الليل منتصب وسره انه لما
عومل معاملة الاسماء فى حذف من منه الدالة على المفاضلة طابق ما قبله كمطابقة غيره من الصفات
التى لا تفضيل فيها واما اذا استعمل افعل بالالف واللام نحو الافضل والاكرم والاعلم فانه
يطابق السابق فى التذكير والتانيث والتثنية والجمع فيقال زيد الافضل والزيدان الافضلان
والزيدون الافضلون والافاضل وابعثك الاولون والاخرين اعمالا وهند الفضلى
الفضليان والهندان والهندات الفضليات والفضل وانما طابق ما قبله لوجهين احدهما ان اللام الدالة
على العهد ازالت عنه الاسباب المانعة من مطابقته مع من لزوال شبه الفعل وتحقق البعض
وشبه الجملة وشبه فعل التعجب والوجه الثانى ان اللام وان كانت دالة على المعهود فانها تدل
على استقلاله لعدم توقفه على شىء بعده فناسب كونه فى الاستقلال مطابقته لما قبله واما
اذا استعمل افعل مضافا فلا يخلو اما ان يضاف الى معرفة او نكرة فان اضيف الى نكرة فهو نكرة
كقولك زيد افضل رجل والزيدان افضل رجلين والزيدون افضل رجال وفى التنزيل ولا تكونوا اول

كالقربة والمعنى على هذا انه مر الجنس ونفضله في الذهن على حسب العدد المذكور ونفضل افعل على
الجنس باعتبار تفضيل العدد وينبغي على هذا ان يكون داخلا في الجنس المفضل ثم يضاف لطلب الزيادة
على الجنس المفضل حتى يصدق اضافته الى الشئ هو بعضه لانه لو لم يكن داخلا في الجنس لخرج عن اضافته
الى شئ هو بعضه وان اضيف الى معرفة وجب ان يكون المعرفة مما يتبعض ان يكون تثنية او جمعا
من جنسه لتصدق اضافته الى شئ هو بعضه كقولك زيد افضل الرجلين وافضل الرجال وحمارك
افره الحمير وعبدك خير العبيد ولا يجوز عبدك احسن الاحرار وحمارك افره البغال لعدم الاضافة
الى جنسه المفضل عليه لان تفضيله على غير جنسه مخصوص من كقولك عبدك احسن من الاحرار وحمارك
افره من البغال وكذلك اذا قلت زيد افره عبد بالجر كان زيد عبدا لاضافة افعل الى شئ هو
بعضه واذا لم يكن عبدا ضبط لعدم البعضية المصححة للاضافة واختلف النحاة في
اضافته الى المعرفة هل هي محضة تفيد التعريف ام غير محضة فلا تفيد التعريف فذهب
قدماء البصريين الى انه معرفة وذهب المتاخرون منهم الى انه نكرة وذهب الكوفيون الى انه
اذا اضيف على معنى من فهو نكرة واذا اضيف على معنى اللام فهو معرفة وهو رأي ابي علي
حجة القائلين بالتعريف ان الصفات انما كانت اضافتها غير محضة لتقدير التنوين فاصلا بين
المضاف والمضاف اليه وهذه العلة منتفية من افعل لانه لا يدخله تنوين لكونه غير منصرف
فلا يمكن تقديره حجة القائلين بالتنكير السماع والقياس اما السماع فوقوعه صفة للنكرة
قال الشاعر فلم ارقوما مثلنا خير قومهم اقل به منا على قومهم فخرا فخير قومهم
صفة قوم بدليل دلالته على المصدر الذي يعود عليه الضمير في به كدلالة الصفة عليه في قوله
اذا نهى السفيه جرى اليه وخالف والسفيه الى خلاف اي الى السفه
واما القياس فلا يخلو اضافته اما ان يكون تقديره او بمعنى من او بمعنى اللام فان كانت
بمعنى من كانت في حكم المنطوق به وحذفها للتخفيف فيكون الفصل بها اقوى من الفصل
بالتنوين المراد فيكون نكرة كاسم الفاعل المنون وان كانت بمعنى اللام وجب ايضا ان يكون
نكرة لانه لا ينصرف وان لم يكن فيه تنوين فهو في حكم المنون بدليل نصبه للتنوين من غير تنوين
ولا اما يعاقبه ونصب الجمع في قولهم من حواج بيت الله وضوارب زيدا واذا كان في حكم

المنون قدر الفصل بالتنوين في التقدير فكان نكرة ولانه في معنى الفعل والفعل لا يتعرف
فكذلك ما كان بمعناه واذا تقرر ذلك فاضافته لها معنيان احدهما وهو الاول ان يضاف
لمجرد التخصيص كما يضاف ما لا تفضيل فيه من الصفات كاسم الفاعل لا للتفضيل على المضاف
اليهم لاختصاصه بالصفة من غير مشاركة فليست مقصودة وعلى هذا المعنى تجب
مطابقته للسابق في التذكير والتانيث والتثنية والجمع كاسم الفاعل فيقال زيد اعلم
اهل بلده وهند فضلى اخواتها والزيدان اكرما اهل بلدهما والزيدون افضلوا اهل بلدهم
والهندات فضل نساء بلدهن ومن كلامهم الناقص والاشج اعدلا بني مروان اي عادلا
بني مروان كان هذا القائل تصور انه لم يكن في بني مروان عادل غيرهما والمراد بالناقص
يزيد بن الوليد بن عبد الملك لقب بذلك لانه نقص عطيته بني مروان وردها الى مستحقيه
شرعا وتولى خمسة اشهر وايام ثم توفي وزعم انه نبش قبره واحرق والاشج عمر بن
عبد العزيز رضي الله عنه لقب بذلك لشجة براسه تولى بعد سليمن بن عبد الملك سنتين
وتسعة اشهر فامات البدع واحيا السنن وامه من ذرية عمر بن الخطاب رضي الله عنه
وكان يقول ان من لدى رجلا بوجهه اثر يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا
وقول سليمان بن عبد الملك لنصيب انت اشعر اهل جلدتك اي شاعرهم وقيل القائل له
الوليد بن عبد الملك حين استحسن شعره كانه تصور انه ليس في السودان شاعر غيره والمعنى
الثاني وهو المستعمل كثيرا ان يقصد باضافته زيادة على المضاف اليه في تلك
الصفة مع مشاركة المضاف اليه له فيها فيشترط على هذا المعنى ان يكون داخلا مع المفضل
عليهم لتحصل الشركة في الصفة بين الجميع ثم يضاف لطلب الزيادة عليهم في تلك الصفة بلفظ
افعل لانه يقتضي الزيادة وذهب بعضهم الى انه لا يشترط الاشتراك في الصفة ولا يكون
داخلا في جملة المفضل عليهم لئلا يؤدي الى تفضيل الشئ على نفسه ودليل عدم الاشتراك
في الصفة قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا مشارك له في حسن الخلق وقوله تعالى
اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا ولا مشاركة من اهل الجنة لاهل النار في
خير الاستقرار وحسن المقيل وقولهم ابن العم احق بالميراث من ابن الخال ولا مشاركة لابن الخال

في الميراث والجواب عن تفضيل الشي على نفسه ان افعل يدل على شيئين وهما ثبوت اصل
الصفة والزيادة فيها فدخوله في المفضل عليهم ليس لتفضيله على نفسه بل للمشاركتهم في
اصل الصفة واضافته بلفظ افعل لتميزه بالزيادة دونهم والمعنى الذي اضيف لاجله
غير المعنى الذي دخل مع المفضل عليهم لاجله واذا اختلف المعنيان خرج عن اضافة الشي
الى نفسه لان دخوله فيهم ليس لغرض التفضيل عليه بل الغرض المشاركة في اصل الصفة
ودليل دلالة افعل على اصل الصفة والزيادة فيها انه يقال زيد متكلما احسن منه ساكتا
فنسبة افعل الى متكلما نسبة الافضلية ونسبته الى ساكتا نسبة المفضولية فنسبة
الافضلية نسبة الزيادة ونسبة المفضولية نسبة اصل الصفة والجواب
عن احسن الخالقين من وجهين احدهما ان الخلق بمعنى التقدير كقوله وبعض القوم يخلق ثم
لا يفري اي يقدر ثم لا يقطع ولا محذور في المشاركة في التقدير انما الممنوع المشاركة في ايجاد
المخلوق والوجه الثاني ان يكون بمعنى فاعل فيكون هو المختص بحسن التقدير دون المضاف اليه
وعن خير مستقرا واحسن مقيلا من وجهين احدهما ان افعل بمعنى فاعل الذي لا يقتضي
مشاركة اي مستقرهم طيب ومقيلهم حسن والثاني انه ورد على اعتقادهم وزعمهم
ان مستقرهم في الآخرة حسن وكذلك مقيلهم وعن ابن العم احق بالميراث من ابن الخال
انه على زعمهم واعتقادهم ان مطلق القرابة توجب الميراث واختلف النقل على هذا المعنى
في مطابقته لما قبله في التذكير والتانيث والتثنية والجمع فنقل ابن الدهان وابن يعيش
في المجردات انه لا يطابق وذكروا علة عدم المطابقة اذا صحبته من ونقل ابن الحاجب
انه على هذا المعنى يجوز المطابقة وعدم المطابقة وهو مفهوم كلام صاحب المفصل ووجه
المطابقة للحاق هذه الاضافة باضافة اذا كان بمعنى فاعل واذا كان باللام فانهما
يبعد انه من شبه الفعل وفي التنزيل اكابر مجرميها ووجه عدم المطابقة شبه هذه
الاضافة بمصاحبة لمن فان معنى الفعل ومعنى البعضية موجود فيه على هذا المعنى الاشتراك كما
في التفضيل مع وجود المفضل عليه وفي التنزيل ولتجدنهم احرص الناس على حيوة
ولم يجمع المفعول الثاني ليطابق المفعول الاول وقال ذو الرمة

في احسنهم

ومية احسن الثقلين جيدا وسالفة واحسنه قذالا ولم تقل احسني الثقلين
حتى يطابق في التانيث واما عود ضمير المفرد الى التثنية فلان الثقلين بمعنى الخلق وفي
حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحث على حسن الخلق ولين
الجانب الا اخبركم باحبكم الي واقربكم مني مجالس يوم القيامة احاسنكم اخلاقا الموطئون
اكنافا الذين يالفون ويؤلفون الا اخبركم بابغضكم الي وابعدكم مني مجالس يوم القيامة
اساويكم اخلاقا الثرثارون المتفيهقون وفيه لافعل ست صيغ اربع للوحدان واثنان
للجمع وحمله على معنيي افعل مشكل لان احاسنكم واساويكم ان جمع لانه بمعنى فاعل اقتضى
ان يكون الاحاسن والاساوي غير المخاطبين لانه يقتضي الاشتراك والبعضية وان حمل
على معنى الاشتراك والتفضيل استقام المعنى في احبكم واقربكم واحاسنكم ولم يستقم في
ابغضكم وابعدكم واساويكم اذ يفضي الى اشتراك الصحابة رضي الله عنهم في البغض
وفي البعد وفي سوء الخلق وبعضهم يزيد على بعض لان الخطاب معهم واقصى ما يجاب عن هذا
الاشكال ان يقال لو فرض اشتراككم في هذه الخصال التي تقتضي البغض في الذهن لكان ابغضكم
اليه صلى الله عليه وسلم اساويكم اخلاقا الثرثارون المتفيهقون ولا يبعد تصور امور
ذهنية لا وجود لها في الخارج واما قولهم يوسف احسن اخوته فان جعل افعل بمعنى فاعل
صحت المسئلة لانه على هذا المعنى لا تشترط اضافته الى شي هو بعضه وعلى هذا المعنى
قول الشاعر فقلت بعبد الله خير لداته ذؤابا فلم افخر بذاك واجزعا
على تقدير جعل خير حالا من عبد الله لانه مضاف الى لداته المضافة الى ضمير عبد الله ولعا
على تقدير جعل خير مفعولا به او على تقدير جعله حالا من ذؤاب كتقدمه عليه فلا دليل فيه
واما على المعنى الثاني فانه يشترط اضافته الى شي هو بعضه والشرط معدوم هاهنا لوجهين
احدهما ان الاخوة لما اضيفوا الى ضميره خرج من عددهم بدليل انه لو قيل من اخوة يوسف
لم تجز عده من جملتهم والوجه الثاني انه لو كان من جملة الاخوة لادى الى اضافة الشي الى
نفسه لان اضافة الاخوة وهو من جملتهم الى ضميره تقتضي ذلك واذا عدم شرط صحة
الاضافة امتنعت المسئلة واما يوسف احسن الاخوة فانها جائزة لعدم المانع

من الجواز ومواضافة الشيء الى نفسه ووجود المجوّز للاضافة ومواضافته الى شيء هو بعضه
بدليل انه لو قيل من الاخوة لعدة من جملتهم لصدق الاخوة على الجميع وتنزل هذه المسئلة
من الجواز منزلة الياقوت افضل الحجارة لانه ليس بعض الحجارة والمسئلة التي قبلها في
الامتناع منزلة الياقوت افضل الزجاج لانه ليس بعضا للزجاج من باب حروف الجر
واما حتى ففيها لغتان لغة هذيل عتى وبها قرا ابن مسعود عتى مطلع الفجر وبالحاء
لسائر العرب ولها اربعة اقسام احدها ان تكون حرف جر معناه انتهاء الغاية مثل
الى وقياسها ان لا تعمل لانها غير مختص الا ان يقال ان الداخلة على الاسم غير الداخلة
على الفعل كما في لا وما على لغة اهل الحجاز واختلف في الجر بها فذهب الجمهور الى ان الجر
بها وذهب الكسائي الى ان الجر بعد حتى بالى مقدرة لان معنى مررت بالقوم حتى زيد
انتهى مروري الى زيد قياسا على تقدير رب بعد الواو والفاء وبل وذهب قوم من الكوفيين
الى ان الجر بعدها بالمعنى وهو الغاية ومذهب الكسائي ضعيف لوجهين احدهما ان الواو
ليس اهلا للعمل لكونها حرف عطف فلذلك نسبنا العمل الى غيرها واما حتى فانها تشارك
الى في الغاية فتشاركها في العمل فلا حاجة الى تقدير الى معها والثاني ان اضمار الجار ضعيف
فلا يقاس عليه وللمذهب الثالث ضعيف لوجهين احدهما ان العطف بها لا بالمعنى فكذلك الجر
والثاني ان الجر بالمعنى غير معهود فاحالة الجر على المعهود وهو الحرف اولى ثم ان حتى
وان كانت بمعنى الى في الغاية فانها تفارقها من سبعة اوجه احدها انه يلزم ان يكون ما بعد
حتى من جنس ما قبلها نحو قام القوم حتى زيد وقدم القوم حتى هند واكرمت الناس حتى
النساء وركبت الخيل حتى البراذين واما قدم الرجال حتى هند فممتنع كامتناع
ركبت الخيل حتى الحمير لامتناع اندراجه تحت الاول لعدم الجزئية ولا يلزم ذلك
في الى لانه يقال قام القوم الى السوق وانما اشترط مجانسة ما بعدها لما قبلها
دون الى وان اشتركا في الغاية لوجهين احدهما ان ما بعدها ابدا داخل فيما قبلها لافادة التعظيم
او التحقير واذا دخل فيما قبلها وجب مجانسته لان طرفي الشيء مجانس جملته واما الى فلا يدخل
ما بعدها فيما قبلها على الاصح عند النحويين والثاني انها لما كان الغرض في تعديته ان يقتضي شيئا

فشيئا حتى ينتهي الى الجزء الاخير الذي يطلب تمييزه بالتعظيم او التحقير على سائر الاجزاء وجب مجانسته لسائر
الاجزاء وهذا معدوم في الى والوجه الثاني انه يشترط ان يكون المجرور بها اخر جزء من الشيء كما اكلت السمكة
حتى راسها او ما يلاقي اخر جزء من الشيء كنمت البارحة حتى الصباح عند صاحب المفصل ويقوي
ما ذهب اليه قوله تعالى من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر اذا تعلقت حتى بتنزل الملائكة والروح
فيها لان مطلع الفجر يلاقي اخر جزء من الليلة واما اذا تعلقت بسلام فلا يخلو اما ان يكون هي ضمير الملائكة
او ضمير ليلة القدر فان كانت ضمير الملائكة صح التعليق لان سلام بمعنى مسلمة وضعف المعنى لان ما بعد
حتى ليس اخر جزء مما قبله ولا مما يلاقي اخر جزء وان كان ضمير ليلة القدر صح المعنى لانه يلاقي اخر جزء ما قبله
وضعف التعليق لانه بمعنى هي ذات سلامة فيؤدي الى الفصل بين المصدر ومعموله بالمبتدا ولكن ابو بعيد
وغيره فانهم شرطوا ان يكون المجرور بها بعضا للاسم قبلها للوجهين اللذين ذكرناهما في علة الجنسية ومقتضى
ما ذكروا امتنع نمت البارحة حتى الصباح لان الصباح ليس بعضا من البارحة ولا يلزم هذا الشرط في الى
فانك تقول قام زيد الى عمرو مع عدم الجزئية والوجه الثالث ان حتى تلزم التعظيم ما بعدها اذا جعل الاشرف
بعدها غاية كمات الناس حتى الانبياء او التحقير اذا جعل الادنى غاية كقدم الحاج حتى المشاة والصحيح
ان التحقير والتعظيم لا يختصان بحالة العطف بل يلزمانها في جميع احوالها وانما اختصت حتى بذلك
دون الى لانه لو لا حظهما لم يكن للاتيان بها فائدة لانه كان يستغني عنها لدخول ما بعدها فيما قبلها
وليس كذلك الى على الوجه الصحيح الوجه الرابع انه يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها بخلاف الى على الاصح
لما تقدم من العلل فعلى هذا يمتنع صمت الايام حتى يوم الفطر سواء نصبت او خفضت لعدم دخوله
في حكم ما قبله وجوز بعضهم خفضه دون نصبه لاعتقاده انها في الخفض لا يدخل ما بعدها فيما قبلها
كالى وتدخل في النصب كواو العطف ويجوز في الاسم بعدها ثلثة اوجه ان يكون مرفوعا ومجرورا نحو
قام القوم حتى زيد وان يكون منصوبا ومجرورا نحو ضربت القوم حتى زيدا وان يكون منصوبا ومخفوضا
ومرفوعا نحو اكلت السمكة حتى راسها الوجه الخامس ان الى ومجرورها يقعان خبرا عن
المبتدا كقوله تعالى والامر اليك ولا كذلك حتى لا يقال الامر حتى زيد لما ذكرنا في تعليلها السادس
انه يجوز اقامة الى ومجرورها مقام الفاعل نحو قيم الى زيد ولا يجوز قيم حتى زيد لعدم ما ذكرنا في
تعليلها الوجه السابع انها لا تدخل على مضمر خلافا للمبرد بحجة السماع والقياس اما السماع
فقول الشاعر وأكفيه ما يخشى وأعطيه سؤله والحقه بالقوم حتاه لاحق واما القياس
فعلى الى لاشتراكهما في الغاية وجواب السماع ان الضمير بعد حتى ضمير مرفوع منفصل وجره لاحق
اي حتى هو لاحق وقد خففت واوه لضرورة الشعر كما حذفت في قوله فبيناه يشري رحله

قال قائل لمن جمل رخو الملاط نخيب اى فينا هو وحتى حرف ابتداء وليس بحرف جر
وجواب القياس بالفارق من وجهين احدهما ان الى اشد تمكنا فى الغاية من حتى ولذلك دخلت
على المضمر والمظهر ودليل تمكنها انها لازمة للغاية وحتى قد يخرج عنها الى العطف ولان
حتى تقلد بها وان الكسائى جعل العمل لها دون حتى والوجه الثانى ان دخولها على المضمر يستدعى
قلب الفه ياء لانه غير متمكن وذلك غير جائز لوجهين احدهما انه لم ينقل كما نقل فى الى ولو
كان جائزا النقل لاشتراكهما فى الاستعمال فى الغاية والثانى ان الضمير يقتضى تغيير ما آخره الف
بدليل عصاه ورجاه وانما صرنا اليه فى بعض الصور لارادة الفرق بين المتمكن وغيره والقسم
الثانى ان يكون عاطفة بمعنى الواو ويقتصر فى ذلك على القدر الضرورى والاستغناء عنها بالى
رواه سيبويه عن ابى زيد وانما وقعت حتى بمعنى الواو لان الواو للجمع وحتى للغاية التى يدخل ما بعدها فيما
قبلها فناسب بذلك الواو فيقال قام القوم حتى زيد ورايتهم حتى زيدا ومررت بهم حتى زيد والاحسن
ههنا ادخال الباء نحو مررت بهم حتى بزيد لتمتاز العاطفة عن الجارة وحكمها فى الجنسية وعطف
الجزء والتحقير والتعظيم حكم الجارة كأن الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة ثم من اعتقد
ان الجارة لا يدخل ما بعدها فيما قبلها فرق بينهما ان العاطفة يدخل ما بعدها مما قبلها كالواو وان
لم تدخل فى الجارة فاذا قلت اكلت السمكة حتى راسها بالعطف كان الراس ماكولا واذا جررته لم
يكن ماكولا بل انتهى الاكل اليه وفرق آخر على مذهب من يخفض بها ما يلاقى آخر جزء فانه لا يجوز عنده
ان يعطف بها ما يلاقى آخر جزء كنمت البارحة حتى الصباح لان الجارة هى الاصل والعاطفة
فرع عليها فنقصت ذلك لينحط الفرع عن رتبة الاصل القسم الثالث ان يقع بعدها
الفعل المضارع فان كان منصوبا فقد اختلف فى ناصبه فذهب اهل البصرة الى انه منصوب باضمار
ان لان حتى عندهم حرف جر فلا بد من تقدير مصدر بعدها ليتوفر على حرف الجر ما يقتضيه من
الاسم وذهب اهل الكوفة الى انه منصوب بحتى نفسها ما مذهب الكسائى فقريب لان الجر عنده بالى
لانها فلا يبعد ان يكون ناصبة للفعل لانها ليست حرف جر عنده واما مذهب من قال منهم
بانها تجر الاسم فضعيف لان حرف الجر يختص عمله بالاسماء فلا يعمل فى الافعال ونقل بعضهم
بانهم يجعلون حتى بدلا من ان وان الكسائى ينصبه باضمار الى وكى بعدها لان المعنى عليهما وحتى
غير عامله ولذلك تدخل على الجمل ولا تعمل فيها وما صاروا اليه ضعيف لان حرف الجر لا يجعل بدلا
من حرف النصب لتباين معناهما واضمار حرف الجر بعدها ناصبا للفعل اضعف ولذا انفرد
ذلك فله بعد حتى حالتان احداهما ان يكون منصوبا وذلك اذا كان الفعل مستقبلا بالنظر

الى ما قبله وانما كان مستقبلا لانه منصوب بان وهى تصرف الحال الى الاستقبال والفرق فى
نصبه بين ان يكون الفعل الواقع بعد حتى منتظرا عند الاخبار كقولك سرت حتى ادخل المدينة
قبل الدخول او غير منتظر عند الاخبار كقولك سرت امس حتى ادخل المدينة سواء وجد
الدخول ام لم يوجد لمانع منع منه لانك مخبر بسير ودخول كان منتظرا عند السير مقصودا فى
التقدير لا فى الوضع ولا يتغير انتظاره الذى هو سبب نصبه بوقوع الفعل بعد الانتظار
وعدم وقوعه لمانع وقراءة اكثر القراء وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب على
معنى الى ان قول الرسول كان منتظرا عند الزلزال ثم المنصوب بعد حتى قد يكون على معنى كى كقولك
اسلمت حتى ادخل الجنة وكلمت زيدا حتى يامر لى بشىء وصعدت السطح حتى اسمع اذان
المؤذن وارض بقضاء الله حتى يرضى عنك فيكون على هذا الفعل قبلها علة وسببا لحصول الفعل
بعدها وقد يكون على معنى الى فيكون غاية كقولك سرت حتى تطلع الشمس او حتى يطلع الفجر وسرت
حتى يدخل زيد الدار وصعدت السطح حتى يؤذن المؤذن وفى التنزيل وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض ويمتنع الرفع فى هذه الصور لانه يشترط فى الرفع ان يكون الفعل الاول سببا
وعلة لحصول الثانى والعلة ههنا ممتنعة فيمتنع الرفع وذلك ان السير ليس سببا لطلوع الشمس
ولا لطلوع الفجر ولا لدخول زيد الدار ولا صعود السطح سببا لاذان المؤذن ولا الاكل والشرب
سببا للتبيين الخيط الابيض من الخيط الاسود بل وجود هذه الافعال لا يتوقف على وجود فعل
قبلها وكذلك اذا كان الفعل قبلها منفيا او مستفهما عنه تجب النصب على تقدير الغاية ويمتنع
الرفع لامتناع السببية كقولك ما سرت حتى يدخل المدينة لان السير لم يثبت اذ الاستفهام
عنه واذا لم يثبت انتفى كونه علة للدخول وقولك ما سرت حتى يدخلها لان الفعل قبلها منفى
فانتفت علة الفعل فوجب النصب وفى المجمل ولا اصلح حتى تضعوا ونصنعا ومنه منكر
من وجهين احدهما انه رفع بعد النفى فيؤدى الى وجود المعلول مع انتفاء العلة والثانى انه نصب
الثانى على القياس بعد النفى ولكنه يؤدى الى عطف حرف الجر على حرف الانذار وهما متغايران
والعطف يطلب التشبيه وقال سيبويه اذا قلت فلما سرت حتى ادخلها امتنع الرفع اذ كنت
محقرا السير وتعين النصب بينهما ان الرفع يدل على اتصال السير وانه غير منقطع لان الرفع
على الحال ومحال ان يكون فى حال الدخول والسير منقطع والتقليل ينافى ذلك لانه اذا حصل

اتصال السير بالدخول على حصول مقصود السير وهو الدخول فلا معنى لتقليل السير مع حصول
مقصوده فلذلك امتنع الرفع واما النصب فلا يوجب الدخول لانك قد تقول سرت حتى ادخل
المدينة فاذا انا لم ادخلها واذا لم يوجب الدخول طابق التقليل لانه قد يكون قليلا ولا يدخل وقد
اجاز الرفع في قولك انما سرت قليلا حتى ادخلها والفرق بينهما عسير على ما قررنا وغايته ان
انما تؤكد ثبوت السير وتحققه وانما يثبت ويتحقق بحصول مقصوده وهو الدخول والتقليل
يدل على قرب المسافة بخلاف قلما فانه قد يعبر بها عن النفي فلذلك امتنع الرفع معها واما اذا
قلت ايهم سار امس حتى يدخلها فانه يجوز الرفع على ان الفعل للحال او لحكاية الحال لان السير الذي
هو سبب الدخول متحقق والاستفهام عن السائر لانه قد يتحقق السير ويجهل السائر ويجوز النصب
اذا كان الدخول متوقعا لم يوجد وانما لزم اضمار ان بعدها لثلثة اوجه احدها انها لو ظهرت
لعدم مجانسة ما بعدها لما قبلها لان الاسم لا يجانس الفعل ولما الفعل فانه مجانس للفعل وان
اختلف لفظها والثاني انها لو ظهرت لصارت في تقدير المصدر الدال على العموم فيؤدي الى
ان يكون ما بعدها اعم مما قبلها وذلك خلاف مقتضاها والثالث انها صارت كالعوض عنها
فلم يظهر معها قياسا على عدم ظهور الناصب مع واو القسم والحالة الثانية ان يكون الفعل بعد
حتى مرفوعا اذا كان المقصود به الحال الحقيقية كقولك سرت حتى ادخل المدينة وانت في حال
الدخول او حكاية وتقديرا كقولك وقد سرت ودخلت فيما مضى سرت امس حتى ادخل المدينة
اذا قصدت حكاية الحال وقت وجود الدخول فتكون مخبرا عن سير حصل عنه دخول في الوجود
حاكيا للحال كقراءة نافع وزلزلوا حتى يقول الرسول بالرفع على حكاية الحال لان القول المسبب
عن الزلزال عن وجد سببه وهو الزلزال واذا رفع ما بعدها لزم ان يكون ما قبلها سببا له ٢
بخلاف النصب فانه يجوز ان يكون سببا اذا كان بمعنى كي ولا يجوز ان يكون سببا اذا كان غاية
او منفيا او مستفهما عنه فعلى هذا كل موضع جاز فيه الرفع فالنصب جائز على تقدير
السببية وليس كل ما يجوز نصبه يجوز رفعه لامتناعه في الغاية ومما فرق به وانما
اشترط مع الرفع السببية دون النصب لانها في النصب حرف جر مرتبطة بما قبلها
بجهة التعلق فلم تحتج الى ربط السببية واما مع الرفع فهي حرف ابتداء مستقلة مع ما

بعدها فاحتاجت الى السببية لترتبط ما بعدها بما قبلها لعدم الربط بالتعلق
وقولهم مرض حتى لا يرجونه الفعل ها هنا للحال والمرض سبب عدم الرجاء وانما لم يجز
ان يكون مستقبلا وان كان لا لنفي المستقبل لوجهين احدهما انه لو كان مستقبلا
لجرى فيه النصب فثبت انها يدل على الحال والثاني ان استقرار الرجاء في الحال ادل على
خطر المرض من انتفائه في المستقبل والمقصود بهذا الكلام الدلالة على خطر المرض
وقولهم شربت الابل حتى يجيء البعير تجر بطنه انما كان الفعل للحال لان الغرض به
الزيادة على زيادة الارتواء وانما يتحقق ذلك في الحال المشاهدة دون المستقبل الذي لم يوجد
فيه الارتواء واذا قلت كان سيري امس حتى ادخل المدينة وجعلت امس خبر كان او كان
سيري سيرا متعبا حتى ادخلها وجعلت سيرا متعبا خبرها وقلت كان سيري حتى ادخلها وجعلت
كان تامة فانه يجوز في هذه الصور رفع ادخلها ونصبه فالرفع على انه للحال لان ما قبله
سبب له والنصب على ترقب الدخول على ما تقدم واما اذا قلت كان سيري حتى ادخلها
على الناقصة فانه يجب نصب ادخلها لكون حتى حرف جر على معنى كان سيري الى
ادخلها او الى ان ادخلها فيتعلق بمحذوف لانها خبر كان والرفع ممتنع لثلثة اوجه احدها
انها تكون حرف ابتداء لا تعلق لها بالجملة قبلها فتبقى كان بغير خبر لعدم تعلقها بما قبلها
الثاني ان الجملة بعدها لو جعلت خبرا لم يصح لعدم العائد على اسمها لان حتى لا تتعلق فيبقى
حتى يكون هي الخبر الثالث انك اذا رفعت كانت في معنى الفاء كانك قلت كان سيري
فادخلها والمعطوف لا يكون خبرا القسم الرابع ان يكون حرف ابتداء اذا وقعت
بعدها الجملة كقول الشاعر فيا عجبا حتى كليب تسبني كأن اباها نهشل او
مجاشع وقول امرئ القيس سريت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن
بارسان وقول الآخر فما زالت القتلى تمج دماءها بدجلة حتى ماء دجلة
اشكل واما قول الشاعر القى الصحيفة كي يخفف رحله
والزاد حتى نعله القاها فيجوز في نعله ثلثة اوجه احدها الرفع بالابتداء والجملة
خبره والثاني النصب على احد وجهين احدهما على العطف على المنصوب قبله فتكون الجملة

توكيدا والثاني بفعل محذوف يفسره الفاها والوجه الثالث الجر على الغاية ويكون الجملة توكيدا
ايضا ومثلها في الاوجه والتقدير اكلت السمكة حتى راسها يجوز فيها الاوجه الثلاثة
ايضا خلافا لصاحب الجمل فانه منع الرفع لعدم الخبر وهو ضعيف لان القرينة الدالة على
خصوصية الخبر تقوم مقام النطق بالخبر كما في سائر الاخبار المحذوفة والتقدير حتى
راسها ماكول وكذا قياس ضربت القوم حتى زيدا وقام القوم حتى زيد في جواز الاوجه
لوجود القرينة الدالة على الخبر واما خرج القوم حتى زيد غضبان فلا يجوز حذف
الخبر لعدم القرينة الدالة عليه لان الغضب ليس من جنس الخروج حتى يدل عليه وقد ذكرنا
فيما تقدم ان هذه الجملة لا محل لها من الاعراب لعدم وقوعها موقع المفرد خلافا للزجاج
وابن درستويه

باب العدد

وهو في الاصل مصدر عددت جعل اسما
للمعدود ذات وحدة عند النحويين وعند من جعل من الحساب الواحد والاثنين من العدد موضوع
اللفظ الموضوع لكمية آحاد الاشياء وعند من لم يجعلهما من الحساب من العدد اللفظ الموضوع
لمقادير آحاد ما اجتاس والخلاف في الحقيقة لفظي والحق انهما من العدد بدليل عدهما مع ما بعدهما
من الاعداد وبدليل انه يصح ان يقال في جواب من قال كم عندك واحد واثنان وبدليل انه يقال بيت
لكم عندي وان لم يكن الا واحدا واثنان ومراتب العدد اربع آحاد وعشرات ومئات والوف
والالفاظ الموضوعة لها اثنا عشر لفظا وهي من الواحد الى العشرة والماية والالف وما عداها متفرع
عنها اما تثنية او جمع او تركيب وهي مبنية على السكون ما لم تركب لان الاعراب لا يكون
الا بعد التركيب ولا اختصاص لها بهذا الحكم بل كل الاسماء المعربة كذلك ولكون اصل العدد البناء
على السكون قال العرب ثلثة اربعة نقلوا حركة همزة اربعة الى هاء ثلثة ولم يقلبوها تاء وان
تحركت دلالة على ان اصلها السكون وحركتها عارضة بخلاف غيرها فان هاء اذا تحركت قلبت
تاء نحو القائمة فاما احد فيستعمل مفردا ومضافا فالمفرد على ضربين احدهما ان يكون همزته اصلية
غير منقلبة ولا تقع الا في النفي وفي التنزيل ولم يكن له كفوا احد وما منكم من احد عنه حاجزين ومنه
ما في الدار احد واما قول الشاعر لقد ظهرت فما تخفى على احد الا على احد لا يعرف القمرا
فهمزة الاول اصلية واما الثاني فيحتمل ان يكون همزته بدلا من واو لانه في الايجاب وعمل انه
على الاول وهمزته اصلية وهذا الضرب لا يجمع ولا يثنى ولا يستعمل في العدد ولا في الواجب
والضرب الثاني ان يكون همزته بدلا من واو وهو بمعنى واحد وكذلك همزة احدى مؤنثه وهي
احدى بدل من واو لانها من لفظه ومعناه ولا يستعملان الا تبعا او مضافين نحو احد عشر
واحدى عشرة واحد وعشرين واحدى وعشرين واحدهما واحداهما لان اول الاعداد لها

لفظ غيرها وهو واحد فلا يحتاج الى استعمالها فيه وانما جعلوا صيغة المؤنث مغايرة
لصيغة المذكر لانهما اسمان غير صفتين فلو انث بالتاء لكان على خلاف ما انث الصفات
نحو حسن وحسنة فلذلك عدلوا عن فعل الى فعلى كراهة اللبس بباب الصفة وقد جاء في
غير هذا نحو ملهو احد واحد وجاء في الشعر بالواو قال الشاعر كان رحلي وقد زال النهار بنا
بذي الجليل على مستانس وحد وابدال الهمزة من الواو المفتوحة اقل من المكسورة واما واحد
فانه يستعمل اسما وصفة فاما اذا كان اسما فانه لا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع من لفظه لما الامرين
احدهما كراهة التباس الاسم الموضوع بالصفة لان الصفة تؤنث والثاني استغناء بتانيث احد
الذي بمعنى واحد عن تانيثه لانه بمعناه ولما تثنيته فانهم وضعوا اثنين لتثنيته من غير لفظه
وكذلك جمعه وضعوا له ثلثة واربعة وما بعدهما من غير لفظه فلهذا لم يثن ولم يجمع اذا اريد به
العدد استغناء بالالفاظ الموضوعة لتثنية العدد وجمعه ودليل كونه اسما غير صفة في العدد انه
قد جمع في التكسير جمع الاسامي فالواو احد ووحدان كحاجز وحجران واما اذا كان صفة
فانه اسم فاعل من وحد يحد فهو واحد مثل وعد فهو واعد وحكمه حكم الصفات من فرق الطابقة
المذكر والتانيث والتثنية والجمع تقول العرب برجل واحد ودرهم وفي التنزيل والهكم اله واحد
ونفخة واحدة ونفس واحدة وقال الشاعر ولما التقينا واحدين علوته بذي
الكف اني للكماة ضروب وقال آخر وقد رجعوا الحي واحدينا واما اثنان

واثنان وثنتان

فصيغ ارتجلت لتثنية العدد استغنى بها عن ان يقال في تثنية واحد
في العدد واحدان واصل الكلمة من بنات الياء التي حذف لامه وعوض عنها همزة الوصل في المذكر
وفي المؤنث التاء بدل من الياء فان قيل فلم اتي بالهمزة مع التاء التي هي بدل عن اللام قلنا
ذلك وجهان احدهما انهم لما جعلوا الهمزة في المذكر عوضا عن اللام والمذكر هو الاصل ابقوها في المؤنث
رعاية لحكم الاصل وابدلوا من الياء تاء ليدل على التانيث والثاني ان التاء لما دلت على التانيث ضعف
دلالتها على البدل فقويت بالهمزة وقال بعضهم التاء في ثنتان للتانيث والهمزة عوض عن اللام وفي
ثنتان بدل عن اللام ويستفاد منها الالحاق بوزن جذع وانما حكمنا عليها بالارتجال لانهم لم ينطقوا
لها بمفرد وقد جمعت العرب اثنين على اثناء واثانين واعلم ان الواحد والاثنين مخالفا ما بعدهما
من العدد في امرين احدهما انه سلك بهما قياس التذكير والتانيث اذ قيل للمذكر واحد وللمؤنث واحدة
وللمذكر اثنان وللمؤنث اثنتان وفيما بعدهما حذفت العلامة من المؤنث وثبتت في المذكر والامر الثاني

ان ترك فيهما قياس اخواتهما من اضافة العدد الى المعدود فلا يقال واحد رجال ولا اثنا رجال وانما
ترك هذا القياس اذا امكن ان يعرف من لفظ الاسم كمية العدد وجنس المعدود كقولك رجل ورجلان
واما اذا لم يعرف الجنس فلا بد من الاضافة كاخواته كقولك زوجا حمام وزوجا نعال فانه يعرف من لفظ المضاف
الكمية دون الجنس فلذلك لزم اضافته الى الجنس ليحصل بذلك معرفة العدد والمعدود وقد خرج على القياس
المتروك قول الشاعر كأن خصييه من التدلدل ظرف عجوز فيه ثنتا حنظل
ولم يقل حنظلتان وقد روي عن العرب ما في الحي فقيه الا او اثنان معه اي ذو مال معه وحكى
ابو زيد شربت قدحا او اثنيه اي ومثله وكل هذا شاذ لا يعرج عليه فان قيل فكيف
امتنع جاءني رجلان اثناهما ومررت برجل احده وجاز جاءني الرجلان كلاهما ومررت بالقوم ثلثتهم
وبالرجل وحده مع اشتراك الكل في الاضافة الى الضمير السابق قلنا اما اثناهما وواحده فانما
امتنعت اضافتهما لان الاثنين والواحد عبارة عن الضمير الذي اضيفا اليه فيؤدي الى اضافة
الشيء الى نفسه واما كلاهما فانه اسم مفرد اللفظ مثنى المعنى فهو مغاير لما يضاف اليه في اللفظ
فليس هو اياه حتى يكون من اضافة الشيء الى نفسه واما ثلثتهم فان ضمير الجميع غير مقصور على
ثلاثة حتى يكون من اضافة الشيء الى نفسه بل يصلح لاضعافها واما وحده فمنصوب على المصدر
او على الظرف ومما غير الشخص **واما من ثلثة الى عشرة** فالنظر فيه يتعلق بثلاثة امور
احدها انه يكون مع المذكر بالتاء ومع المؤنث بغير تاء فيقال ثلثة اثواب واربعة احمرة
وخمسة ابغل وستة اجربة وسبعة غلمة وثمانية ايام وتسعة اقفزة وعشرة
اغربة وثلث نسوة واربع جوار وخمس بغلات وست دجاجات وسبع ليال وثماني
سفرجلات وتسع جوزات وعشر لوزات وانما ثبتت التاء فرقا بين المذكر والمؤنث
فان قيل واي حاجة الى الفرق ولفظ المميز يكفي فارقا قلنا قد ورد النص بذلك قال
الله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما وقال تعالى في اربعة ايام وقال
تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقال تلك عشرة كاملة وقال على ان تأجرني
ثماني حجج ومع ذلك فانه يشترك المذكر والمؤنث في التسمية باللفظ وجمعه واحد نحو طلحة
فانه يجوز ان يكون اسما للرجل والمرأة وجمعه طلحات فلولا انه يقال في المذكر ثلثة طلحات
وفي المؤنث ثلث طلحات لالتبس جمع المذكر بجمع المؤنث وهذا من غريب لغتهم لان التاء علامة
التانيث وقد جعلت ههنا علما للتذكير وهذا الذي قصد الحريري بقوله الموطن الذي يلبس

الذكران فيه براقع النسوان وتبرز ربات الحجال بعمائم الرجال وذكر في تعليل اختصاص المذكر
بالتاء ثمانية اقوال احدها ان العدد قبل تعليقه على معدود مؤنث بالتاء نحو ثلثة واربعة
لانه جماعة وهي مؤنثة والمعدود نوعان مذكر ومؤنث فسبق المذكر لانه الاصل الى العلامة
فاخذها ثم جاء المؤنث وكان ترك العلامة له علامة والثاني للمبرد ان التاء للمبالغة ومعنى
المبالغة ان المذكر لما كان افضل من المؤنث بولغ في لفظه بزيادة حرف كما بولغ في علامة ونسابة
لزيادتهما في الصفة على غيرهما والثالث انه لما كان اصل العدد التانيث للمبالغة اشعارا
بقوة التضعيف كما في تانيث علامة اشعارا بتضعيف الصفة ثبتت مع المذكر لخفته
دون المؤنث لثقله والرابع ان مسمى الاعداد نحو ثلثة واربعة وغيرها شيء في الذهن
مجهول فصار لذلك بمنزلة ما لا يعقل والاخبار عن جماعة ما لا يعقل كالاخبار عن المؤنث المفرد
فلذلك انث العدد واختص المذكر به لان الاخبار عنه اسبق من الاخبار عن المؤنث والخامس
انه لما كان نحو حمار وقذال من المذكر على احمرة واقذلة ونحو عناق وذراع من المؤنث يجمع
على افعل عدي هذا الحكم الى العدد لانه جمع وثبتت التاء مع المذكر دون المؤنث قياسا
على الجمع والسادس ان العدد المضاف الى المؤنث نحو ثلاث مؤنث بدليل انك لو سميت
به لم ينصرف للتعريف والتانيث ويجري مجرى هند من الاسماء المؤنثة فكما لا يجوز ادخال
تاء التانيث على هند كذلك لا يجوز ادخالها على العدد المضاف الى المؤنث استغناء بتانيثه
المعنوي ولان العدد هو المعدود في المعنى فاستغنوا بتانيث المضاف اليه عن تانيث المضاف
لئلا يجتمع علامتا تانيث والسابع ان العدد جمع والجمع تارة يحمل على اللفظ وتارة على المعنى
فجاء العدد مع المذكر على اللفظ ومع المؤنث على المعنى نحو قالت الاعراب وقال نسوة لان
المذكر اقوى من المؤنث واللفظ اقوى من المعنى فقرن القوي بالقوي والضعيف بالضعيف طلبا
للمناسبة والثامن ان اسم الجمع قد يصغر بالتاء نحو غنيمة وابيلة والتصغير في معنى
الوصف والمذكر احق بالوصف لانه للمؤنث ذاتها التسنن والوصف شهرة المذكر احق بها
فناسب استحقاقه للوصف جعل العدد بالتاء له ويرد على هذا ان التاء انما ظهرت في تصغير
المؤنث لا في تصغير المذكر فيكون المذكر احق به من المؤنث **الامر الثاني** ان العشرة وما قبلها
يجوز بيانها بثلثة امور بابدال المعدود من العدد كقولك ثلثة اثواب الثاني النصب على

التميز كقولك هؤلاء ثلثة اثوابًا قال الربيع بن ضبع الفزارى اذا عاش الفتى مائتين عامًا
فقد ذهب اللذاذة والفتآء فنصب التميز ولم تضف وهذان ضعيفان وموضعهما ضرورة
الشعر الثالث بالاضافة وانما احتيج فيها الى الجمع بين العدد والمعدود بخلاف واحد واثنين
لان لفظ العدد لا يدل على المعدود ولا المعدود منه يفهم كمية العدد فلذلك جمع بين العدد
والمعدود ليستفاد من المضاف معرفة الكمية ومن المضاف اليه الجنس فان قيل كيف
جازت الاضافة والاول هو الثانى لانك اذا قلت ثلثة اكلب فالثلثة هى الاكلب فهو من اضافة
الشئ الى نفسه قلنا الثانى ليس الاول من كل وجه لان الاول عدد والثانى معدود والمعدود
غير العدد كما ان الاجار غير المجترى فى كل الفهم وانما كان الثانى مضافا اليه العدد اجود من الثانى
بالنصب على التميز ومن الثانى بالبدل لوجهين احدهما ان الاضافة اخصر لانه يسقط معها
التنوين ويصير المضاف والمضاف اليه كالشئ الواحد والثانى ان البدل هو المبدل منه فى المعنى ولا
شك ان الاول عدد والثانى معدود وهما متغايران ولما التميز فانه جمع وباب التميز المنصوب
ان يكون مفردا ولان التميز المنصوب جزء من المميز والاثواب ليس جزءا من الثلثه ولان المعدود غير
العدد فلا يتحقق فيه الجزئية

الامر الثالث

فى بيان ما يضاف هذا العدد اليه
ولا يضاف الى مفرد لثلثة اوجه احدها ان المضاف اليه قد يجعل بدلا ولا يبدل المفرد من الجمع الثانى
ان المفرد غير معدود لعدم جمعه والثالث ان يستفاد من
هذه الاضافة الفرق بين جمع القلة وجمع الكثرة اذ لا يضاف الى جمع كثرة مع امكان اضافتها الى جمع
القلة عند امكانه لوجهين احدهما ان المضاف موضوع للقلة فلزم اضافته الى جمع قلة طلبا للمناسبة
المضاف اليه للمضاف فى القلة لان التفسير على حسب المفسر الثانى ان المضاف قد يحذف ويقام
المضاف اليه مقامه فاذا كان جمع قلة كان ادل على المضاف المحذوف لمناسبته له فى القلة
والجموع الدالة على القلة ستة اربعة للتكسير وهى افعال وافعل وافعلة وفعلة نحو ثلثة اجمال
واربعة اكلب وخمسة اجربة وستة غلمة واثنان للتصحيح على مذهب الجمهور لانه محمول على
التثنية نحو سبعة الاحمدين والعجز الاحامد وثمانى الهندات واما اذا عدم جمع القلة فانه
يجوز اضافته الى العدد الكثير نحو ثلثة رجال وخمسة دراهم وعشرة مساجد وخمسة
يستوع على الاستعمال المشهور وقد اثبت الاخفش اشسعًا وهو شاذ فى القياس
لان قياس فعل ان يجمع على افعال الا على افعل ونقل الزمخشرى عن شعر العرب اشساعًا
قال بدير نعليه لئلا يعرفا بجعل الشساعها نحو القفا وهو جار على

القياس وعلى هذا فيجب ان يقال ثلثة اشسع او اشساع ولا يضاف الى جمع الكثرة وانما جاز ان
نضاف الى الجمع الكثير عند عدم القليل لانه اذا جاز ان نستغنى بجمع القليل عن الكثير نحو رسن وارسان
ولم يقولوا رسون فاولى ان نستغنى بجمع الكثير عن القليل لان القليل داخل فيه ولا يجوز ان يقال ثلثة
كلاب للقدرة على اكلب ولما قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع القدرة
على اقرآء فيحتمل ثلثة اوجه احدها انه اضاف الى جمع الكثرة نظرًا الى كثرة المتربصات لان كل واحدة
تتربص ثلثة اقرآء فاستحق جمع الكثرة بكثرة المتربصات والثانى انه على حذف مضاف اى ثلثة اقراء
قروء فالاقرآء بعض القروء فحذف المضاف وهو الاقرآء وابقى المضاف اليه وهو قروء والثالث
انه استعير جمع الكثرة فى موضع القلة لخفته وثقل جمع القلة فانه يزيد عليه بحرف وفيه
اجتماع همزتين فى كلمة واعلم ان اسم الجمع ينزل منزلة جمع القلة فيضاف هذا العدد اليه وفى
التنزيل تسعة رهط ويقال ثلثة نفر واربعة بشر بدليل ما انتم الا بشر مثلنا وقد يطلق ايضا على
المفرد قال تعالى ما هذا بشرا ولذلك منع بعضهم اضافة العدد اليه لصلاحه للمفرد وثلث ذود قال عمر
ثلثة انفس وثلاث ذود لقد جار الزمان على عيالى ولا دليل فى قوله على دليل الذود الى الذود
ابل عدد لانه على الاشتراك قاله بعضهم وثلثة رجلة لانه اسم جمع لرجل نائب عن رجال وثلث نسوة
لانه اسم جمع لامرأة واما ثلثة قوم فمنهم من منعه لوجهين احدهما انه مصدر وهو يقع على
القليل والكثير وبطل هذا بثلث ذود فانه مصدر فى الاصل وقد اضيف العدد اليه والثانى
انه يقع على المذكر والمؤنث ولا يختص باحدهما والعدد انما يضاف الى مذكر او مؤنث لا الى المشترك
بينهما ودليل اشتراكه قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك وانا ارسلنا الى قوم مجرمين ولا يقصد الرجال
دون النساء وهذا ضعيف بدليل قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من
نساء عسى ان يكن خيرا منهن وقول الشاعر وما ادرى وسوف اخال ادرى اقوم آل حصن
ام نسآء فانه اطلقه على المذكر فعلى هذا يجوز ثلثة قوم كعشرة من اسماء الجموع وثلثة اشياء

على مذهب من جعلها اسم جمع او جمعًا على افعال دون من جعلها بوزن افعلاء

فرع نظر
فى الجمع الى واحده فان كان مذكرا اسما المعنى كان عدده بالتاء نحو ثلثة طلحات واربعة حمزات وخمسة
اشرون جمع بشرى اسم رجل وان كان مؤنثا المعنى كان عدده بلا تاء كثلاث طوالق ولما قوله
تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فيحتمل ثلثة اوجه احدها ان مثل الحسنة حسنة وهى
مؤنثة بمنزلة الحسنات فحذف التاء نظرا الى المعنى والثانى على حذف موصوف مؤنث تقديره عشر

حسنات امثالها بحذف الموصوف واقيم الوصف مقامه والثالث ان الاعمال اكتسبت التانيث
من المضاف اليه كقوله لما ذهبت بعض اصابعه وقوله كما شرقت صدر القناة من الدم
ويقال ثلاثة سجلات واربعة حمامات وخمسة اصطبلات لان الواحد مذكر وثلاثة علامات
وثلاثة نسابات لانه صفة مذكر اي ثلاثة رجال علامات وان كان اضافة العدد الى الصفة
ضعيفا عند جماعة لان حذف الموصوف ليس بقياس ومنه قول النحويين خمسة متحركات اي احرف
متحركات ولا يجوز حذف التاء ويقال ثلاثة بنات عرس واربعة بنات آوى لان الواحد مذكر
وهو ابن عرس وابن آوى وان كان المضاف اليه اسم جمع وان كان مؤنثا فاحذف التاء كاربع غنم
وخمس ابل وست خيل وسبع شاة وثلاث بقر وثلاث ذود ولهذا قول الاعرابي
رايت شيخا امعه نسالته عما معه فقال ذود اربعة فانه حمل الذود على الجمال وخمس بط
وست دجاج وعشر حمام وان كان مذكرا فاثبت التاء كثلاثة نفر وتسعة رهط وثلاثة اشياء
مراعاة لواحدها وهو مذكر واذا كان اللفظ مؤنثا معنى والمعدود مذكرا نحو نفس وعين
للمذكر فانه يجوز ثلاثة انفس وثلاثة اعين اعتبارا بالمعنى لان المعدود رجال قال الشاعر
ثلاثة انفس وثلاث ذود وثلاث انفس وثلاث اعين اعتبارا باللفظ لانه مؤنث بدليل
اعتباره في الوصف قال تعالى خلقكم من نفس واحدة والمراد بالنفس آدم عليه السلم وقيل ان
النفس تذكر وتؤنث وقد اجتمع تذكيرها وتانيثها في قوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله فانث الفعل الذي اسند اليها وخاطبها في آخر الآية خطاب المذكر
حملا على الانسان او الشخص فقال بلى قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت وكذلك
اذا كان اللفظ مذكرا او المعدود مؤنثا نحو شخص اذا اطلق على المراة يجوز اعتبار اللفظ فيقال
ثلاثة اشخص واعتبار المعنى فيقال ثلاث اشخص قال عمر بن ابي ربيعة
وكان مجني دون من كنت اتقي ثلاث شخوص كاعبان ومعصر والشخوص النساء بدليل
تفسيره بكاعبين ومعصر واعتبار اللفظ اولى وقضيته هذا انه يجوز ثلاثة طوائف اعتبارا
باللفظ فانه مذكر ويقال ثلاث ابطن لان بطن القبيلة مؤنث قال الشاعر
وان كلابا هذه عشر ابطن وانت بريء من قبائلها العشر ولهذا قول الآخر
وقائع في مضر تسعة وفي وائل كانت العاشره فانه حمل الوقائع على الايام واذا
اجتمع للعدد مفسران مذكر ومؤنث فالحكم للاسبق منهما لتقدمه فيقال ثلاث من البط ذكور وخمس

من الابل ذكور وست من الغنم ذكور وسبع من الخيل ذكور فيؤنث العدد تغليبا لحكم اللفظ
لقربه وان كان في المعنى مذكرا لان لحاق الصفة لا يغير التانيث الاصلي ودخول من
لتحقيق الاضافة فلا يغير التانيث كما لو لم تدخل وقلت ثلاث شياه ذكور وكذلك ثلاثة اشخص
من النساء بتغليب التذكير لتقدمه والى هذا نظر بعض الفقهاء في ايقاع الطلاق في الحال
اذا قال رجل لامراته انت طالق اليوم غدا اعتبارا بالسابق ولو قدمت الصفة وقلت
ثلاثة ذكور من الغنم وخمسة ذكور من الخيل لاثبتنا التاء لان المضاف اليه مذكر وكذلك لو قدمت
المعدود وقلت عندي من البط ثلاثة ذكور يعتبر حكم المضاف اليه وتقول عندي ستة رجال ونساء
فتؤنث العدد ان قدمت المؤنث وتذكره ان قدمت المذكر واما لو جمعت بينهما وجعلت
العدد وصفا لهما فانك تغلب المذكر فتقول عندي رجال ونسوة ونساء ستة وعندي نساء ورجال
ستة واذا قلت عندي ستة رجال ونسوة جاز في نسوة الجر والرفع فالجر على ان الرجال ثلاثة
والنساء ثلاث والرفع على ان الرجال ستة والنسوة غير معلومات العدد واما خمسة رجال
ونسوة فلا يجوز في نسوة غير الرفع لان الجر يقتضي التشطير والخمسة لا تتشطر واعلم ان
سيبويه وجماعة من النحويين يستقبحون اضافة العدد الى الوصف لوجهين احدهما انه يتضمن
حذف الموصوف وحذفه ليس بقياس والثاني ان حذف الموصوف يفضي الى اللبس في الصفة
المشتركة نحو عندي اربعة غلاظ وثلاثة دقاق والمقصود هو التمييز بيان الجنس ولا يحصل البيان
بالصفة وحدها في بعض الصور وحمل عليها الباقي حسما لباب اللبس واما جعل الصفة للعدد
عند حذف الموصوف فانه جائز كقولك عندي ثلاثة قرشيون وبه نطق التنزيل قال سبع عجاف واخر
يابسات فان عجافا ويابسات وصفا لما قبلهما لا للمضاف موصوفهما واما سبع بقرات سمان
وسبع سنبلات خضر فانه وصف المضاف اليه المميز دون العدد ويجوز في الكلام وصف العدد والتمييز
كقولك عندي ثلاثة رجال قرشيون وقرشيين ولو قرئ سبع بقرات سمانا على وصف العدد
لجاز فان قيل وما الفرق بين الوصفين قلنا وصف البقرات يفيد اضافة السبع الى نوع
من البقرات وهي السمان لان الصفة تخصص الموصوف بنوع من الجنس ووصف العدد يفيد
اضافة العدد الموصوف بالسمن الى جنس البقرات لا الى نوعها وقوله تعالى واخر يابسات
منصوب عطفا على سبع ولا يجوز ان يكون مجرورا عطفا على سنبلات خضر لوجهين
احدهما انه لو كان معطوفا عليه لكان داخلا في تمييز السبع فيكون الخضر واليابسات سبعا

للسبع وذلك يقتضي تشطير السبع الى الخضر واليابسات والسبع لا تتشطر والثاني
ان لفظ اخر يمنع من عطفها على التمييز لان عطفها على التمييز يقتضي انقسام السبع الاولى
الخضر ولفظ اخر يقتضي ان يكون السبع اليابسات غير السبع الخضر فلا يمكن الجمع بين عطف
على سنبلات وتوفية اخر ما تقتضيه من المغايرة فلذلك يمتنع عطفها على سبع والتقدير
وسبع سنبلات اخر يابسات واما العدد المركب من احد عشر الى تسعة عشر فقد ذكر علة
بنائه واما تذكيره وتانيثه فانه تقول احد عشر واحدى عشرة واثنا عشر واثنتا عشرة
وثلثة عشر وثلاث عشرة واربعة عشر واربع عشرة وخمسة عشر وخمس عشرة وستة عشر
وست عشرة وسبعة عشر وسبع عشرة وثمانية عشر وثماني عشرة وتسعة عشر وتسع عشرة
اما في احدى عشرة واثنتا عشرة فانه جار على القياس لكون علامة التانيث مع المؤنث وانما
الاشكال فيهما في الجمع بين علامتي تانيث وجواب الاشكال من ثلاثة اوجه احدها
انهما اسمان في الاصل يا نفرد كل واحد منهما بما يستحقه في الاصل وانما الممتنع اجتماع علامتي تانيث
في كلمة واحدة والثاني ان الف احدى للالحاق كالف معزى لا ان التركيب منع من تنوينها
والحاق تاء التانيث بها كما يمنع العلمية من ذلك والتاء في ثنتين للالحاق بجذع وحمل اثنتان
عليها لكونهما لمعنى واحد والثالث ان علامتي التانيث في احدى عشرة مختلفان لفظا وانما
الممتنع اتفاق لفظهما والتاء في ثنتين بدل من لام الكلمة فلم تتمحض للتانيث حتى يحصل بذلك الجمع
من علامتي تانيث واما من ثلثة عشر الى تسعة عشر فانا اجرينا في الاسم الاول على حاله
قبل التركيب في اثبات العلامة مع المذكر وحذفها مع المؤنث واما الاسم الثاني فانما اثبتنا
العلامة في المؤنث دون المذكر لان اثباتها مع المذكر يفضي الى الجمع من علامتي تانيث مع
الاستغنا عن ذلك بواحدة وكان الاولى حذفها لانه قد ثبت لها حكم السبق طلبا
للفرق فكانت احق بالثبوت استصحابا لما سبق واما اثباتها مع المؤنث فجاز على القياس
لاحتياج اللفظ الدال على التانيث الى علامة وانما حذفت من الاسم الاول لما سبق من الفرق
وهذه العلامة في غير محل الفرق فلا مانع من ثبوتها واعلم انهم قد يشتقون من لفظ
العدد اسما بمعنى فاعلين ويركبونها مع العدد فيقال الحادي والحادية والثاني والثانية والثالث
والثالثة والرابع والرابعة والخامس والخامسة والسادس والسادسة والسابع والسابعة

الخامس والسادس

والثامن والثامنة والتاسع والتاسعة والعاشر والعاشرة وفي الحادي وجهان احدهما انه
مقلوب واحد ووزنه عالف لانه مشتق من الوحدة ولا بد من تقدير القلب فيه قال الكسائي
اسمع بعض بني عبد القيس يقول واحد عشر على الاصل والثاني انه اسم فاعل من حدا يحدو لان
الحادي تابع للعشرة كما ان حادي الابل تابع لها واذا ركبتها مع العدد قلت الحادي عشر والحادية
عشرة والثاني عشر والثانية عشرة والثالث عشر والثالثة عشرة والرابع عشر والرابعة عشرة
والخامس عشر والخامسة عشرة والسادس عشر والسادسة عشرة والسابع عشر والسابعة عشرة
والثامن عشر والثامنة عشرة والتاسع عشر والتاسعة عشرة فتبنى الاسمين على الفتح كما
تبنيهما في العدد وتحذف التاء من الاسمين في المذكر وتثبتها فيهما في المؤنث وانما حذفت
في المذكر اما من الاول فلانه اسم فاعل المذكر فلا تثبت معه العلامة فيه مع المذكر قياسا على
حذفها منه في تركيب العدد المحض واما ثبوتها في الاسمين مع المؤنث اما الاول فلانه اسم فاعل
المؤنث فوجب تانيثه قياسا على سائر الصفات واما الثاني فلانه عدد مع مؤنث فثبتت فيه
العلامة مع غير اسم الفاعل فكذلك مع اسم الفاعل قياسا على العدد المحض وفي ياء ثماني عشرة
لغتان اكثرهما فتح الياء قياسا على اخواتها والثانية اسكانها تشبيها بياء معديكرب
واما العشرون الى التسعين فذهب قوم الى انها صيغ مرتجلة لهذه الاعداد وليس بجمع حقيقي
وحجتهم من وجهين احدهما ان عشرين ليس له مفرد يمكن جمعه عليه والثاني ان هذه الصيغ كلها
ليس لها مفردات من الفاظها تدل على عشرة حتى تكون هذه الصيغ جمعا لتلك المفردات على قياس
الجموع وكونها في الرفع بالواو والنون وفي النصب والجر بالياء والنون لا يدل على كونها جمعا بدليل
وجود ذلك في قنسرين ويبرين ولا يدل على كونها جمعا وذهب قوم الى انها جموع مشتقة من
الفاظ العدد فالثلثون من ثلثة والاربعون من اربعة والخمسون من خمسة والستون من ستة
والسبعون من سبعة والثمانون من ثمانية والتسعون من تسعة وكان القياس ان يشتقوا
للعشرين من اثنين كسائر اخواتها الا انهم عدلوا عنه لكراهة ان يقال اثنانون فيجتمع
في الكلمة دليل اعراب التثنية واعراب الجمع ولا يمكن ان يقال اثنون لان اثنين لم ينطق له
بمفرد ولما تعذر الاشتقاق من اثنين ولم يتوهم الاعداد شي لم يشتق منه غير العشرة اشتق
من لفظها عوضا عن لفظ الاثنين وفي كسر عين عشرين اربعة اوجه احدها انها كسرت

حملاً على كسرة همزة اثنين اشعاراً بان الاصل ان يشتق منه والثاني انه لما كان العشرون يقع على
المؤنث والمذكر كسروا العين ليدل على المؤنث والحقوا الواو والنون ليدل على المذكر ولم تغير وا
بقية العقود استغناء بتغير عشرين والثالث ان عشرين جمع عشر من اظماء الابل وذلك ان
العشر ثمانية لان الابل ترد الماء وتمكث بعد الورود ثمانية ايام وترد في العاشر فيصير كل عشر
ثمانية والعشرون عشران ونصف فنزلوا بعض العشر عند انضمامه الى عشرين كالعشر
الكامل فلذلك اطلقوا عليها لفظ الجمع وان كانت عبارة عن اثنين ونصف ثم استعملوها بعد ذلك في
الاعداد والرابع ان نسبة العشرة الى العشرين كنسبة الواحد الى الاثنين واول الواحد مفتوح
واول الاثنين مكسور فلذلك فتح اول العشرة وكسر اول عشرين حملاً عليهما وانما جمعت هذه
العقود بالواو والنون وهي تقع للمذكر والمؤنث ومن يعقل وما لا يعقل لوجهين احدهما تغليبا
للمذكر العاقل على غيره لانه احق بالتغليب لشرفه والتغليب قاعدة مطردة قال الشاعر
دعتني اخاها بعدما كان بيننا من الامر ما لا يفعل الاخوان يريد الاخ والاخت والثاني
ان عشرين جمع عشر وثلثين جمع ثلاث واربعين جمع اربع وكذلك البواقي فقد جمع بين التانيث والتذكير
فصدر العدد يدل على التانيث وآخره يدل على التذكير فاذا وقع على مؤنث استفيد التانيث من
صدره واذا وقع على مذكر استفيد التذكير من آخره والعدد المركب وما بعده من العقود الى
تسعين يعلم منها مقدار العدد لكنه يجهل المعدود فلا بد من بيانه بنكرة مفردة فيقال
احد عشر رجلاً او امرأة واثنا عشر ديناراً وثلثة عشر جارية واربعة عشر ثوباً وخمسة عشر فرساً
وستة عشرة شاة وسبعة عشر حجراً وثماني عشرة ناقة وتسعة عشر جملاً وعشرون درهماً
وثلثون بقرة واربعون جملاً وخمسون غناً وستون حبلاً وسبعون فصيلاً وثمانون كتاباً وتسعون
داراً وفي التنزيل احد عشر كوكبا واثنا عشرة عينا واثني عشر نقيبا وسبعين رجلا وتسع وتسعون نعجة
وانما لزم بيانه بنكرة لان المقصود من ذكره بيان نوع المعدود وذلك يحصل بالنكرة التي هي اخف من
المعرفة فلو ميز بالمعرفة لكان التمييز ضائعا عن بعض الفائدة وانما لم يميز بالجمع لوجهين احدهما
انه يحصل المقصود بالمفرد فيبقى الجمع ضائعا لا فائدة له والثاني ان العقود تتفاوت قلة وكثرة
والجمع تتفاوت قلة وكثرة فلو ميز بالجمع لاقتضى ذلك تفاوت العدد المميز بان يميز العقد الدال
على الكثرة بجمع اكثر مما يميز به ما دونه وذلك يطول واما المفرد فلا تفاوت فيه فلذلك اشترك

فيه جميع العقود فان قيل ان العشرة وما فوقها تميز بالجمع فهلا الحق به هذه العقود قلنا
لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان العشرة وما تحتها للقلة فميزت بجمع القلة طلبا لمناسبة القلة بالقلة
مع خفة القلة واما هذه العقود فانها للكثرة فلو ميزت بالجمع كثر الثقل فلذلك ميزت
بالواحد ونظير هذا تصغير جمع القلة على لفظه لخفته ورد جمع الكثرة الى مفرده او جمع
قلة ان كان له لثقله والوجه الثاني ان العدد كالمضاف المقصود فيه المضاف اليه بمنزلة قولك
ذات زيد فلكونه مقصودا جمع واما هذه العقود فهي المقصودة والتمييز بعدها بمنزلة البيان
بالوصف فلا يلزم من جمع المقصود جمع غير المقصود وانما لزم ان يكون تمييز العقود منصوبا
اما العدد المركب فقد ذكر واما من عشرين الى تسعين فلخمسة اوجه احدها ان الاضافة
الى التمييز تصير لازمة لغرض البيان مع كونه جمع كثرة ولا يخفى ثقلها والثاني ان المضاف اليه في
باب العدد قد يكون عطف بيان او بدلا عنه عند عدم الاضافة ولا يصلح المفرد لذلك والثالث
ان المفرد الذي يضاف اليه ليس بمعدود لعدم تركيبه والباب لاضافة العدد الى المعدود ولا يرد
اضافة المائة الى تمييزها لكونها مفردة اللفظ وهذه العقود لكثرة اللفظ اما مركبة او جموع
فثقلها وعباينتها للمفرد اكثر والرابع ان النون قد قويت بالحركة مع كونها ليست في جمع محقق
فلا تحذف ولا يمكن الاضافة مع وجودها وهذا منقوض بحذفها عند اضافتها الى صاحبها والخامس
انها ليست بدلا من الحركة والتنوين وانما تحذف في الاضافة ما كان بدلا منهما وهذا منقوض بنون حليان
فانها تحذف في الاضافة وليس في مفردها حركة ولا تنوين واذا بطلت اضافتها الى تمييزها تعين نصبه
واما اضافتها الى صاحبها فانها جائزة كاضافة العدد المركب الى صاحبه قال الشاعر
وما انت ام ما رسوم الديار وستوك قد كربت تكمل وقال آخر بريت الكرام من خمسين
وعشري الخامسين فحذف نون ستين ونون عشرين واضافهما الى صاحبهما لكون الاضافة غير
لازمة فان قيل فقد ورد تمييز هذا العدد جمعا في قوله تعالى وقطعناهم اثنتي عشرة
اسباطا امما قلت التمييز محذوف تقديره فرقة او امة واسباطا بدل من اثنتي عشرة وامما
نعت اسباطا لانه لو جعل اسباطا تمييزا لكانوا ستة وثلثين لان التمييز جزء من المميز واذا
كان جمعا لزم ان يكون كل جزء من اجزاء العدد مساويا له ليحصل البيان بالتمييز واجاز الفراء
كونه تمييزا واحتج بقول الشاعر فيها اثنان واربعون حلوبة سودا كخافية الغراب الاسحم

فانه وصف التميز بسود وهو جمع فدل على صحة وقوع التمييز جمعا والجواب انه نحو في
التوالي مما لا يجوز في الاوايل بدليل رب شاة وسخلتها واما اثنى عشرة فيجوز ان يكون قطعنا هم
بمعنى صيرناهم فيكون مفعولا ثانيا ويجوز ان يكون في قطعناهم فرقا فيكون حالا او اقل عشرين
مرارا فنصبه على الظرف او الحال وليس تمييزا لما تقدم واما رايت افرة الناس عبيدا فانما جمع
التمييز ليكون العبيد جماعة وقوله تعالى بالاخسرين اعمالا انما جمع التمييز ايذانا بان خسرانهم
من جهات شتى لا من جهة واحدة فالمفرد هنا لا يقوم مقام الجمع بخلاف العدد واصل عشرون
درهما عشرون من الدراهم لان العشرين بعض الدراهم فمن لبيان الجنس والالف واللام لتعريف
الجنس الا انه اختصر بحذف من والالف واللام والجمع استغناء بالنكرة المفردة وهذه
تلازمه يلزم من اعادة بعضها اعادة الجمع واما النيف الزائد على العقود فحكمه في التذكير
والتانيث حكم نفسه فيقال خمسة وعشرون رجلا وخمس وعشرون امراة **فرع** اذا وصف
التمييز في نحو عشرين رجلا جاز افراد صفته وجمعها جمع تكسير حملا على المعنى فتقول عندي
عشرون غلاما ظريفا وظرفاء وعليه قول الشاعر فيها اثنتان واربعون حلوبة سودا
كخافية الغراب الاسحم ولا يحسن وصف التمييز بجمع صحة فلا يقال عندي عشرون غلاما صالحون
لان جمع التكسير بمنزلة المفرد في الاعراب والارتجال فلذلك وصف به التمييز دون جمع الصحة
واما العدد فيجوز وصفه بجمع التصحيح والتكسير فتقول عندي عشرون غلاما ظريفون وظرفاء
واما المائة فاسم للجمع مؤنث مرتجل غير مشتق من لفظ العدد طلبا لتكثير الفاظ العدد و
اصلها مائة على فعلة حذف لامها وتجمع جمع السلامة فيقال مئون عوضا عن حرف لامها
ولانه قد يوصف بها المذكر العاقل ولمناسبة ما قبلها من العقود كعشرين وقد حذف نونها
في الجمع في ضرورة الشعر في قوله وذلك ان الفكم وقلب الواحد يا اخل ابصا وحنينا
واما قول الآخر وكاتم الطارئ وهاب المارئ فيحتمل وجهين احدهما
انه حذف نون الجمع لضرورة الشعر والثاني انه جمع مائة على حد تمرة وتمر والحقها بالاطلاق
ولفظها يستعمل للمذكر والمؤنث كما استعملت العقود التي قبلها لهما كعشرين وحكمها
الاضافة الى مفرد وانما لزمت الاضافة الى تمييزها وكان مفردا لانها اشبهت العشرة

التمييز
لكونها عشر عشرات كما ان العشرة عشر آحاد فاخذت بهذا الشبه الاضافة الى
واشبهت عقد التسعين من وجهين احدهما اشتراكهما في الدلالة على المذكر والمؤنث
والثاني اشتراكهما في الدلالة على الكثرة فاخذت بهذا الشبه افراد التمييز فيقال مائة رجل
ومائة امراة وحذف النون في تثنيتها فيقال مائتا رجل وقد جاء في الشعر اثباتها
قال الشاعر اذا عاش الفتى مائتين عاما واما من ثلثمائة الى تسعمائة فيحذف التاء
من المضاف اليها سواء كان العدد لمذكر او لمؤنث لانه مضاف اليها وهي مؤنثة فيقال اربعمائة
رجل وخمسمائة امراة ولما اضافة هذا العدد اليها وهي مفردة وهو لا يضاف الا الى جمع ففيه
ثلثة مذاهب احدها للمبرد ان اضافة هذا العدد اليها قياس لانها اسم جمع فالاضافة اليها كالاضافة
تسعة رهط والمذهب الثاني ان القياس ثلث مئات او ثلث مئين كما قال الشاعر
ثلث مئين قد مررن كواملا وها انا هذا اشتهى مر رابع وقال آخر
بخمس مئين من دراهم عوضت من العين ما جارت به كف حاتم وقال الفرزدق
ثلث مئين للملوك وفى بها ردائي وجلت عن وجوه الاهاتم الا انه عدل عن القياس
واضيف الى المفرد لوجهين احدهما لثقل الكثرة والتانيث لانه جمع كثير مؤنث والثاني انهم جعلوا
المفرد موضع الجمع استغناء لانه يلتبس كما في قول الشاعر كلوا في بعض بطنكم تعفوا
فان زمانكم زمن خميص وقول الآخر بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض
واما جلدها فصليب يريد بطونكم وجلودها والمذهب الثالث للكوفيين ان اضافة العدد الى
المائة هو القياس واضافته الى جمعها شاذ وذلك ان المائة لما لم يتجاوز التسع نزلوا من الواحدة
الى الثلاث منزلة جمع القلة ومن الثلاث الى التسع منزلة جمع الكثرة لما كانت تتجاوز العشرة بمنزلة
غيرها فاذا قالوا ثلثمائة او تسعمائة كانت المائة هنا بمنزلة جمع كثرة لكونها لا تتجاوز العشرة وقد
يعلم ان تمييزها يكون مفردا وقد جاء قوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين قرا حمزة والكسائي
بالاضافة وغيرهما بالتنوين وفي توجيهها ستة اوجه احدها انه نصب على التمييز قاله الفراء
وهو ضعيف لثلثة اوجه احدها انه على خلاف قياس تمييز المائة لانه جمع وتمييزها بالمفرد والثاني
انه منصوب وتمييز المائة يكون مجرورا في شائع الاستعمال والثالث انه يؤدي الى ان يكونوا قد لبثوا
تسعمائة سنة لان التمييز جزء من المميز ليحصل به بيان المميز فاذا كان جمعا واقله ثلثة يلزم ان
يكون كل جزء من المميز مناسبا للتمييز في الجمع وثلثة في ثلثمائة بتسعمائة والوجه الثاني انه لما

نعت او التمييز جعل عطف بيان والوجه الثالث انه بدل من مجموع المضاف والمضاف اليه
قاله الكسائي اي ولبثوا في كهفهم سنين والوجه الرابع انه بدل من المضاف اليه وحده والوجه
الخامس انه بدل من المضاف وحده والوجه السادس انه وصف بالجامد كامرارة كلبة ولما
قراءة حمزة والكسائي فلا تحتمل لها سوى الاضافة الى التمييز فلذلك كانت قراءة الجماعة اقوى
للاشكال الوارد على التمييز وتوجيه قراءتهما ان يكون المائة مشتبهة بالعشرة وحدها دون
عقد التسعين فاضيفت الى الجمع كاضافة العشرة والابلغ في اضافة العشرة ان يكون التمييز جزءا
من العدد المضاف اليه فكذلك هاهنا واما الالف فلفظه يجعل عوضا عن عشر مئات
وهو نهاية الفاظ العدد وهو مذكر فلذلك تثبت التاء في العدد المضاف سواء كان المعدود
مذكرا او مؤنثا نحو ثلثة آلاف رجل واربعة آلاف امراة وحكم تمييزه حكم تمييز المائة في
كونه مفردا مجرورا بالاضافة اليه ويفارق المائة في انه يقال فيه عشرة آلاف واحد عشر الفا
بقول الآحاد والعقد ذلك في المائة وفي انه يجمع مكسرا على الفعال ويقال احد عشر الف رجل
وعشرون الف رجل فتنصب الالف على التمييز وتضيفه الى المميز وكذا مائة الف رجل تضيف
المائة الى تمييزها وهو الى مميزه وكذلك عندي الف الف رجل وعشرة آلاف الف الف رجل

فرعان احدهما في تعريف الاعداد اما الاعداد المضافة فقد ذكرت في الاضافة واما
الاعداد المركبة من احد عشر الى تسعة عشر ففيها ثلثة مذاهب احدها لاكثر البصريين تعريف
الاسم الاول وحده فيقال الاحد عشر درهما الى التسعة عشر درهما لان التركيب صيرهما كالكلمة
الواحدة والتعريف يكون في اول الكلمة لا في وسطها والثاني للكوفيين والاخفش من البصريين تعريف
الاسمين الاولين نحو الاحد العشر درهما لانهما اسمان بتقدير العطف ولو عطف احدهما على الآخر لفظا
لاشتركا في التعريف فكذلك حكم العطف المقدر والثالث لبعض الكوفيين وهو مذهب ضعيف
من الكتاب تعريف الاسماء الثلاثة فيقال الاحد العشر الدراهم والتسعة العشر الدراهم وفي
تعريف التمييز من القبح ما عرفته ومنهم من ينصبه بتقدير اعني وعلى هذا المذهب يقول العشرون
الدرهم والثلثون الدينار والاحد الخمسة والعشرون درهما والتسعة والاربعون دينارا باشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في التعريف وتنكير التمييز وحكم المائة والالف حكم الآحاد في الاضافة فيقول
مائة الدينار والف الدرهم وخمس مائة الف دينار صاحب العبارة الرجل الذي يعرف بترك التعريف
من الجزء الاول بحرف الاضافة او تعرفت **الفرع الثاني** في استعمال اسم الفاعل
المشتق من العدد ولا يخلو اما ان يضاف الى العدد الموافق له في اللفظ او المخالف له فان كان
موافقا له في اللفظ كقولك رابع اربعة وخامس خمسة وسادس ستة فليس فيه الا الاضافة

خلافا للاخفش فانه اجاز ثالث ثلثة بالتنوين حجة الجمهور السماع والقياس اما
السماع فقوله تعالى ثالث ثلثة وثاني اثنين على الاضافة واما القياس فمن وجهين احدهما
انه انما انتصب اذا كان في معنى الفعل ولا معنى للفعل فيه لانه بمعنى احد ثلثة او بعض ثلثة و
اضافة احد وبعض محضة لانه لا معنى للفعل فيهما فكذلك اسم الفاعل اذا كان بمعناهما والثاني
انه انما ينون وينصب اذا كان في معنى الفعل ولا معنى لقولك ثلثت ثلثة وربعت اربعة لانه تحصيل
الحاصل اذ الثلثة والاربعة حاصلة دونه حجة المخالف ان ثلثت ثلثة بمعنى تممت ثلثة واما
اذا اضيف الى العدد المخالف في اللفظ فانه يشترط ان يكون العدد انقص منه بواحد كقولك ثالث
اثنين ورابع ثلثة وخامس اربعة وسادس خمسة وسابع ستة وثامن سبعة وتاسع ثمانية وعاشر
تسعة وانما اشترط ذلك لان المعنى انه تصيير العدد الناقص عن عدته على قدر عدته ولذلك حصل
التفاوت في اللفظ واذا كان اسم الفاعل ماضيا كقولك رابع ثلثة امس فالاضافة لا غير عند البصريين
وهو بمعنى صير وان كان للحال والاستقبال فانه بمعنى يصير ويجوز فيه الاعمال والاضافة فالاعمال كقولك
هذا ثالث اثنين غدا ورابع ثلثة الساعة قياسا على اسم الفاعل في غير العدد ومعناه يصير الثلثة اربعة
بنفسه والاثنين ثلثة بنفسه والاضافة كقولك هذا رابع ثلثة الآن او غدا وهي اكثر لانه
لم يستحكم استحكام اسم الفاعل في غير العدد وبها نطق التنزيل قال الله تعالى سيقولون
ثلثة رابعهم كلبهم وقال ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم قال بعضهم لان الواحد ليس من
العدد ولا يقبل التقسيم والقياس جوازه لان المعنى انه يصير الواحد اثنين بنفسه كغيره من
الاعداد الناقصة ولما كان في هذا الوجه بمعنى المصير لم يحصل محذور في قوله تعالى ما يكون من
نجوى ثلثة الا هو رابعهم لانه بمعنى مصيرهم اربعة وحكم بكفر من قال ان الله ثالث ثلثة لانه بمعنى
احد ثلثة ويقال خامس خمسة ورابع ثلاثة بالتذكير وان كان العدد للنسوة معهن رجل تغليبا
للمذكر والتقدير في قوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة ولا تقولوا الهنا ثالث ثلثة لكون كذلك قولهم
ثالث ثلاثة فحذف المبتدا والمضاف واما اذا جاوزت العشرة فقد اتفقوا على جواز البناء
من لفظ العدد وفي كيفية استعماله ثلاثة اوجه احدها ان ياتي باربعة اسماء كلها مبنية
على الفتح كقولك هذا حادي عشر احد عشر وثاني عشر اثني عشر وثالث عشر ثلثة عشر ورابع
عشر اربعة عشر وفي المؤنث هذه ثالثة عشرة ثلث عشرة ورابعة عشرة اربع عشرة والاسمان

الاول لان بمنزلة المضاف والاسمان الاخيران بمنزلة المضاف اليه فينبغي ان تعتقد انهما في موضع
جر باضافة الاسمين الاولين اليهما والاسمان الاولان بمنزلة احد العدد المضاف اليه ويتعذر لمراعاة
خروج عن جعل اربعة اشياء شيا واحدا الا ان كل واحد من الاسمين على حسب ما تقتضيه تركيبه
والوجه الثاني هذا حادي احد عشر وثاني اثني عشر وثالث ثلثة عشر بجر عشر المتصل باسم الفاعل
استغنا عنه بعشر المركب مع العدد فيعرب اسم الفاعل بوجوه الاعراب لزوال التركيب عنه فتقول ٢
هذا ثالث ثلثة عشر ورايت ثالث ثلاثة عشر ومررت بثالث ثلاثة عشر والوجه الثالث
هذا حادي عشر وثاني عشر وثالث عشر واختلف في المحذوف على هذا الوجه فمنهم من قال العدد المركب
هو المحذوف فيستغني بالعشر على بنايه والجمهور ان المحذوف ما بين اسم الفاعل وعشر الاخر وعلى هذا ٢
ففي النازعون احدهما قول اهل البصرة بناوهما على الفتح والثاني قول الكسائي والفراء
اعراب الاول وفتح الثاني قال الكسائي العرب تقول ثالث عشر وثالث عشر وهذه الاوجه
الثلاثة كلها متفقة المعنى على احد هذه العدة لا انها على قياس الاسمين المتفقي اللفظ كثالث
ثلاثة واما البنا من العدد المختلف اللفظ كقولك ثالث عشر اثني عشر ورابع عشر ثلثة
وخامس عشر اربعة عشر مذهب سيبويه والمتقدمون من النحاة الى جوازه على وجه الاضافة
لا على وجه العمل قياسا على متفق اللفظ لاشتراكهما في تقدير الاضافة وذهب الاخفش
والمازني والمبرد الى منع الجواز وحجتهم انه لا يمكن ان يشتق من العدد المركب اسم فاعل
بمعنى التصيير كما في قولك ربعت الثلاثة فانا رابعهم اذا صيرتهم اربعة وخمست الاربعة
فانا خامسهم اذا صيرتهم خمسة وليس للعدد المركب فعل بهذا المعنى ولا غرض يبنى منه
اسم فاعل واما متفق اللفظ فانما جاز لانه بمعنى احد العدة ولا معنى للفعل فيه فلذلك جاز
وحجة سيبويه ان ما جاوز العشرة ليس بمسموع انما المسموع ما دون العشرة واذا جاز
في متفق اللفظ جاز في مختلفه لاشتراكهما في الاضافة لان الكلام على وجه الاضافة دون
وجه العمل وعلى مذهب سيبويه تقول على الوجه الاول هذا رابع عشر ثلثة عشر اي
الذي صير ثلثة عشر اربعة عشر بنفسه وعلى الوجه الثاني هذا رابع ثلثة عشر وعلى الوجه
الثالث هذا رابع عشر وفي هذا الوجه تقع اللبس بين متفق اللفظ ومختلفه فصل

في التاريخ وهو عبارة عن توقيت الزمان وفيه لغتان ارخت وورخت
ومبداوه في زمن عمر رضي الله عنه واما في الجاهلية فكانوا يورخون بالوقايع ومنه ايام
العرب لوقايعها وسمي الشهر لما بين الهلالين لاشتهاره والسنة لاثني عشر شهرا لانها باجتماع
الشهرة في ضمنها اثنى عشرة مرة لان اصلها سنوة من السنا وهو النور والقاعدة
تغليب المذكر لشرفه على المؤنث الا في موضعين احدهما ضبعان تثنية ضبع للمؤنث والمذكر
ضبعان كراهة لاجتماع الزوايد والثاني التاريخ فانه مشتمل على الليالي وهي مؤنثة
وعلى الايام وهي مذكرة وتغلب المؤنث على المذكر وفي علة تغليبها ثلاثة اوجه احدها
ان التاريخ مبني على الاسبق والاسبق هي الليلة لانها اول الشهر فلذلك حصل مدار التاريخ عليها
كما ان المذكر انما غلب على المؤنث مع صفة شرفه لسبقه على المؤنث لعدم احتياجه الى
علامة والوجه الثاني ان شهرة الايام اغنت عن تغليبها وخفاء الليالي احوج الى تغليبها
جبرا لها والثالث ان انارة الايام اغنت عن تغليبها وظلمة الليالي احوجت الى تغليبها
جبرا لما لحقها من نقصان الظلمة فتقول كتبت غرة شهر كذا او مستهل شهر
كذا ولا تقول لليلة خلت وانت فيها لانه ليس بصدق في الحقيقة ولهذا يقال في آخر الشهر
لخمس ان بقين بالشرط لاحتمال نقصان الشهر فاذا دخلت في اليوم قلت لليلة خلت و لليلتين
خلتا والاجود ان يقال لثلاث خلون ولخمس خلون الى عشر خلون ولاحدى عشرة ليلة خلت الى
خمس عشرة ليلة خلت وفي النصف الثاني لليلة ان بقيت ولليلتين ان بقيتا ولثلاث ليال
ان بقين ولاربع ليال ان بقين ولاربع ليال ان بقين الى عشر ليال ان بقين ولاحدى عشرة
ليلة ان بقيت الى خمس عشرة ليلة ان بقيت فبقيت ان خلون وخلت مختص بالنصف الاول
وبقيت وبقين مخصوصان بالنصف الثاني وخلون وبقين مخصوصان بالعدد المركب ومع ذلك
يجوز في النصف الثاني خلون بان يقال لخمس وعشرين خلون وكذلك يجوز في العدد المركب لثلاث
عشرة ليلة خلون ولاربع عشرة ليلة بقين حملا على المعنى لانه جمع في المعنى واما
الخمس وست وما اشبهه من العدد المضاف فجواز خلت وبقيت ضعيف فيه نزيلا
لها منزلة مدة خلت او مدة بقيت واذا لفظت بالمفسر المذكر كقولك لبثت خمسة
ايام خلت فلا بد من التا لان المضاف اليه مذكر واما اذا جمعت بينهما وقلت سرت خمس
عشرة من يوم وليلة فالاجود تغليب المؤنث على القاعدة قال الجعدي

اقامت ثلثا بين يوم وليلة وكان للكبير ان تضيف وتجاور را ومنهم من
يغلب المذكر ويقول ثلثة من بين يوم وليلة واما اعطاه خمسة عشر بين عبد وجارية
فيغلب المذكر لا غير لان تغليب المؤنث مخصوص بالليالي كما تقدم والله اعلم بالصواب آخر
الملتقط من المجلد الثاني من كتاب المغني فحمد الله تعالى مصنفه ورضي عنه وارضاه وجعل الجنة الاعلى ماواه
وارجو من الله تعالى ان احصل في كتاب يحفظ الرسائل ان شاء الله تعالى والسعي في ذلك ميسرا ما انعم الله تعالى لكل الا الله
وموعده الشهر المبارك من سنة خمس عشر وسبعمائة والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد
وآله الطاهرين

نقل من خط السيد السعيد صفي الدين علي الطقطقي رحمه الله

في مدح كتاب الصحاح

ان رمت من تاج اللغة لفظة تصح فارددها الى الاصل
وآخر الحروف بابه تلقاه والاول في الفصل
نعم دليل لاخوانك لمقصود من الالفاظ مغتسل

كان هذا الفصل من كتاب يتيمة الدهر في كشفه احوال الجوهري رضي الله عنه
ابو نصر اسمعيل بن حماد الجوهري من اعاجيب الدنيا وذلك انه من الفاراب احدى بلاد الترك وهو
امام في لغة العرب وخطه يضرب به في الحسن المثل ويذكر في الخطوط المنسوبة كخط ابن مقلة ومهلهل
والبربري وابن البواب ثم هو من فرسان الكلام وممن آتاه الله بصيرة وحسن سريرة وسيرة وكان يوثر
السفر على الوطن والغربة على السكن والمسكن ويخترق البدو والحضر ويدخل ديار ربيعة ومضر في
طلب الادب واتقان لغة العرب وحين قضى وطره من قطع الآفاق والاقتباس من علماء الشام
والعراق عاد الى خراسان وتطرق دامغان فانزله ابو علي الحسين بن علي وهو من اعيان الكتاب
وافراد الفضلاء عنده وبذل له اكرام مثواه واحسان قراه جده واخذ من ادبه وخطه
ثم سرحه باحسان الى نيسابور فلم يزل مقيما بها على التدريس والتاليف وتعليم الخط الانيق
وكتابة المصاحف والدفاتر اللطائف حتى مضى لسبيله عن آثار جميلة واخبار حميدة وله
كتاب الصحاح في اللغة وهو احسن من الجمهرة واوقع من تهذيب اللغة وقد يقول ابو محمد
اسمعيل بن محمد النيسابوري وعنده الكتاب بخط مصنفه
هذا كتاب الصحاح سيد ما صنف قبل الصحاح في الادب
تشمل ابوابه وتجمع ما فرق في غيره من الكتب
وللجوهري شعر العلماء لا شعر مغلقي الشعراء وانا كاتب من ملحه ما انشدنيه له ابو سعد بن
دوست واسمعيل بن محمد فمن ذلك قوله
لو كان لي بد من الناس قطعت حبل الناس باليأس
العز في العزلة لكنه لا بد للناس من الناس وقوله
فها انا يونس في بطن حوت بنيسابور في ظلم الغمام
فبيتي والفؤاد ويوم دجن ظلام في ظلام في ظلام وقوله
رايت فتى اشقرا ازرقا قليل الدماغ كثير الفضول
يفضل من حمقه دائما يزيد بن هند على ابن البتول وقوله
يا صاحب الدعوة لا تجزعن فكلنا ازهد من كرز
والماء كالعنبر في قومس من عزة يجعل في الحرز
فسقنا ماء بلا منة وانت في حل من الخبز
كان مكتوبا في آخر نسخة من الصحاح
فرغت والحمد لرب الكوثر مصليا على النبي الازهر
سعد للسامي صحاح الجوهري مصححا مثل صحاح الجوهر
هم الكشوث فلا اصل ولا ثمر ولا نسيم ولا ظل ولا ورق
جفوا من اللوم حتى لو اضاء لهم ضوء السهى في ظلام الليل لاحترقوا
سلام على وادي الجبت وليتني حللت بواديه مكان سلامي
كتبت اليك اشرح في كتابي امورا من فراقك اشتكيها
وعيشك انني مذ غبت عني بحال ما اظنك ترتضيها
واعجب شيء ان قلبي عندكم واكسعر جسمي كتابا الى قلبي
كتبنا اليكم نستديم وصالكم وادعنا تحو الذي قد كتبناه
شهيد على ان لا نحوكم فان خنتم بيني وبينكم الله
باي بيان قد بدتك اكتب واي قبول للعاذير اطلب
لا تؤخر عن الجواب فيومي منك شهر وليلتي منك دهر
قد كنت اسمع بعضا من سنا قبلكم فاحسب البحر منها مدا وجزرا
حتى راى عيننا ما سمعت به فصدق الخبر عنك النقل والخبرا

ثنای یار سنف لورای بی ثبات کی بیرسنک کردان نرونه نباف
زحل مات وحلی وجلا ابن عم ابن اخی عم ابیه
الی الملال ام البعض له اخبرونا عواب القول تجبه
سیم اوحمال کرملی رحمه الله
خوا هی که ز تو حکم صنف نغزاند سر مو ل محالبنت خرد جان بازد
بنشین تو برانو بر استاذ حکم تا هم نبرد تن ز او هم بنوازد
ابرار توان بپاکی باران دادن لکن نتوان بنو نیاز ان دالکر
مرحد له صفوه را ز مرغان کردند او را نتوان طعمه باران کلکر
خواجه سعد سالحرا الانصاری رحمه الله تعالی
سبزی کا شعار مردم دل بشکست زو معنو با نزاد ادب و زن هیکل است
نیکست نکو و مکر و بخرید و حضور عشتی بحران بست تا مشر بیل است
ای چرخ مگردش تو خرسند نیم آزادم کن لا در خور بند نیم
گر میل تو با بی هنر و نا اهلست من نیز چنان اهل و هنرمند نیم
بیست ال ز عشق تو رسوا کردم خدمت کرنا قوس و چلیپا کردم
دانم که تو سد مسلمان نشوی تو ستم تو برای تهر تو ترسا کردم
یا معشر الفضلا لا تغترو ضوا لرمایة ونصاغروا ونخادموا
ان الکواکب کرنه اشراقها الا عطارد حین صوتو اد ادم
وساذن وجهه ملیح یحفظ حادم ولا لا
فقلت للاسم قال لولو معلق بابی مقال لالا
ای دور نکر خور انده فردا چه دانی انکه امام قفل بر در فردا بر زنگه
اماز معتم حضرت جانان اید یاد بشرح کنند بر زبان کم رانند
وآنها که اند کر بالی با ابیان اند دور ند از او ازان بیا کمتر خوانند
اصحاب خرد ا شکوی رها نکرد ارباب فتنه دا بیشی کنج دها کند
تا برده نخ کنج مصر مهی شود فرد ا ز کنج جان نراد ارکه کار کرد

بالیک
کان ظبیة تعطو الی وارق السلم
بشد بعا و نصا و جرافمر نصب الاکری
کان وهی وقعه جعله ابتدا لان ان و کان
مشید دتین تنصبان تشبه بالفعل واذا
خففتا فاهل الکوفة لا یحرون اعماله
واهل البصرة یجوزونه ومن خفض
اراد کظبیة وان صلة قال واشد الفرا
فلوانک یوم الرخار الیت وقال الآخر
وصدر مشرق اللون کان ثدیه حقان
وصدر نعوه الربع

العشق یزول بالاشتغال
کما یتولد من الفراغ

کتاب
ایضاح محجة العلاج
للفاضل المحقق قدوه الاطبا و الحکما ابی الحسن
طاهر بن ابراهیم بن محمد السجزی رحمة الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين وعليه اتوكل الحمد لله رب العالمين وصلوته على
محمد واله اجمعين هذه قوانين ونكت لا يستغنى عنها من اراد علاج المرضى ومسالك
وطرق لا بد من ان يسلكها من قصد ان لا يحيد في ذلك عن الصواب فانها تنوب في معرفة
هذا الباب عن كثير من الكتب بعض المناب اذا اخذ بها من عرف اقسام العلل واسبابها
وعلاماتها الدالة عليها فاجرى المعالجة على نحو ما اشير اليه ها هنا رجوت ان ينال المبتغي
من حصول تمام الشفاء للمرضى جميل الذكر وجزيل الاجر في الآخرة والاولى والله تعالى
نعم الموفق والمسدد وهو المنتهى بالمرصاد قال الشيخ ابو الحسن طاهر بن ابراهيم بن
محمد السجزي كنت اشرح لبعض من اعلمه شيا من الطب مسائل في كيفية العلاج وسلوك
طريقه فسالني القاضي ابو الفضل مخلد بن حموية استنباط شي يسهل مستصعبه ويفتح
مستغلقه فجمعت هذه المقالة وشرحت من امر ما يجري عليه مدار العلاج ما لا بد من
علمه وسميتها ايضاح محجة العلاج نجز بي الله القاضي على ما حثني عليه واياي على ما نويت
من هذا الاستخراج خيرا وعم الناظرين فيها المستفيدين بها نفعا **فصل** فيما يحتاج
الى معرفته قبل العلاج اذا شهدت مريضا ورايته او سئلت علاجه فتعرف اولا سبب
مرضه وسنه واي علة عرضت له وفي اي عضو هي وكم مضى عليها من الايام الى الوقت
الحاضر من اوقات السنة وحال الهواء في ذلك الوقت وحال هواء البلد الذي يسكنه وقوة
المريض ومهنته وعادته وسحنته ومزاجه والخلط الغالب عليه الى سائر ما نذكره من بعد
حتى تعرف مرضه ووجه العلاج له وتعرف حال بوله في لونه وقوامه وما يرسب فيه
من رسابة او يتعلق وسطه من غمامة او يطفو عليه من سحابة وتعرف حال نبضه ان
كان المريض حاضرا في طوله وقصره وعرضه ونقصان عرضه وارتفاعه وانخفاضه
وسرعته وابطائه وتفاوته وتواتره وعظمه وصغره وقوته وضعفه ووزنه وخروجه
من الوزن وصلابته ولينه واستوائه واختلافه وانتظامه وخروجه من حد النظام
وحرارة موضعه الزائدة على الحالة الطبيعية وعدمها وغير ذلك من سائر حالاته وتعرف
حال نفسه ايضا في الصغر والعظم والسرعة والابطاء وهل حاجة صاحبه في ذلك

الى استنشاق الهواء البارد اكثر او الى اخراج البخار او هما متساويان في استعمال الزمان
وتعرف حال الامراض في ذاتها لتعلم انها تقبل العلاج وانها لا تقبل وانها تعسر علاجه فان
الامراض التي لا تقبل العلاج لا محالة ضربان احدهما الغامض والآخر الكمين فالغامض هو العلة
التي تكون من الصعوبة وغلبتها القوة بحيث لا تفي بمقاومتها فتضعف عنها ونحو ذلك
كالسكتة الصعبة والخوانيق العظيمة وانواع الاسباب التي تعرض منها نوب وما جانسها
واما الكمين فهو العلة التي تحدث بعقب علة فاذا ضعفت البدن واسقطت القوة ثم لم
علة تعود نكسا او نوع من الاستفراغات تحدث على حد الصعوبة مع ضعف القوة فاما
ما عاند الطبيعة من الامراض فعلى ثلاثة اوجه اما ان لا تكون بالمريض كثير قوة فتكون الطبيعة
واقية بدفع غائلته من غير معونة من الطبيب اياها واما ان تكون مقاومة متعادلة بين اعني
الطبيعة والمرض وحينئذ يحتاج الى معاونة الطبيب اياها وان تكون معها من خدم
المريض لا على ما يدبرونه بما لا يمكن المرض معه ان يغلب الطبيعة والالم يؤمن ان يغلب
والحاجة في هذا الموضع الى استعمال الطب شديدة وعناؤه كثير وقلما يموت مثل هذا
المريض الا ان يساء في تدبيره واما ان تكون العلة قاهرة للطبيعة ويكون الحاجة الى
معاونة الطبيب اياها اضطرارية واشد ما يكون نفع الموت في مثل هذا في الاكثر ويكون
عناء الطبيب فيه اقل وربما يسعى واحد ومعالجة من رايت به من الامراض المهلكة مريضا ومن
وحدث به من العلامات الردية شيا مثل سقوط القوة وتغير العقل وتغير الوجه والعشي
عن حال النيام والتقاط الزئبر من الثياب ونحوه في سائر الاشكال وما هو مشروح في تقدمة
المعرفة لئلا ينسب الى الخطاء فيما لا سبيل عليك فيخسر عملك ويتجه سوء المقالة لك وكذلك
من لا يطيعك هو ولا من يتعهده اما شرها منه واما قلة صبر او سوء اشفاق منهم عليه بغير علم
وينبغي ان لا تعود الطبيعة ان يداركها عند كل عارض لا يكون له كبير خطر بعلاج فانها تصير
في حد لا تدفع مرضا الا بمعاونة الطبيب اياها ولكن اعنها باستفراغ او تبديل مزاج اذا خفت
ادنى ج ان يقهرها العلة او خذ بالحزم عند الحوادث التي معها ادنى قوة فافعل ذلك فاما المبادرة
الى الفصد والاسهال عن ادنى عارض فخطر وعادة سوء فان كان ولا بد فمثل في مثل هذه الاحوال

الى تغيير التدبير فقط من غذاء وحركة او نوم او حمام او نحو ذلك فان الطبيعة ينبغي ذلك العارض
الا ترى الى حال الامم القليلة الاستعمال للطب كيف يسلمون من الامراض الكثيرة
بدفع الطبيعة اياها فقط من غير معونة غيرها لها وينبغي ان تعالج بالاغذية دون الادوية
ما قدرت عليه وللعالم بطبائع الاغذية في ذلك متسع وان تعالج بالادوية المفردة دون
المركبة ما قدرت على ذلك وللعالم بطبائع الادوية فيها مندوحة واياك ان تلتفت الى
له ص الادوية الغريبة والمجهولة التي لها اسامي عجيبة الان يصح لها عندك فعل قوي بالتجربة
ولا تحسبن اعجميا ولا عاميا لا علم له بالقياس والنظر ولا معرفة له باصول الطب انه
طبيب ولا اصحاب الكتب لم يتلقف الطب من افواه الاطباء ولم ينشا في المدن المعمورة الكثيرة
المرضى والاطباء ولم يشاهدهم ولم يزاول احوالهم فان كان من بعضهم صواب فاحمله
على حسن الاتفاق وقد يحدث في البدن اعراض من امراض في بعض الاوقات يسقط
القوة ان لم يتدارك وحينئذ ينبغي ان يكون مقاومة العرض اثر واشد من دفع المرض
وان كان ذلك زائدا في سبب المرض مثال ـــــ ذلك الوجع الصعب يحدث في
القولنج فيضطر الى تناول الدواء المخدر على انه زائد في سبب المرض وانما يفعل ذلك
ليستريح القوة والعشي الصعب يحدث في الحميات الحادة فيضطر الى تغذية العليل وان
ان لم يكن وقت غذائه وربما يسقى شرابا ممزوجا وان كان زائدا في الحرارة اشفاقا على
القوة ولذلك اذا اجتمع مرضان في البدن فينبغي ان يعالج اولا اشدهما خطرا مثل
السعال والاسهال ونفث الدم اذا كان واحد منهما على حد الافراط مع وجع المفاصل
الحالة الى ... ما او ورم بعض الاعضاء التي ليست بشريفة ولا نغفل عن الاخر واعسر العلل معالجة
العلل المتضادة كالقي مع انحلال الطبيعة فانه يحتاج في تلك الادوية قابضة تمسك
المعدة الى احتمال شيافات تلين البطن او استعمال بعض الحقن وان اجتمع هذين معا
كماء الاجاص والورد المطبوخين او ماء الرمان المعصور بشحمه مع الطبرزد وشيء من ماء
النعنع واعسر الامراض علاجا الامراض المضادة للمزاج كالحمى المحرقة في المشايخ
والفالج في الشبان ولا يكاد يحدث ذلك الا في الندرة وفي بدن ضعيف من سبب قوي

معرفة طريق المعالجة وانظر قبل المعالجة هل العلة مع المادة او بغير المادة فان
كانت مع المادة ينبغي ان يكون اول العلاج باخراج تلك المادة بما شانه ان يخرجها من الادوية على
ان الادوية وان كان كل واحد منها موصوفا باخراج خلط من الاخلاط بالطبع فانه يخرج بالعرض
من الرطوبة اضعاف ذلك ثم تبديل المزاج المفرط الغالب على البدن من اجتماع ذلك
الخلط فيه بالمضادة وان لم يكن مع مادة فيكون العلاج تبديل المزاج فقط واذا احتجت ١٢١
الى الاستفراغ وتبديل المزاج معا وطرف شيء يفعل هذين الفعلين معا فاغتنم ذلك كاسهال
الصفراء في الحمى المحرقة بالاجاص والتمر الهندي والترنجبين او بماء الرمان المعصور بشحمه
مع السكر الطبرزد فاذا كان الدواء المستفرغ غير موافق في تبديل المزاج فتوقف وانظر فان
قدرت ان الاستفراغ ضرر مما عنده من سوء المزاج فاستعمله والا فلا والدواء المستفرغ
يستعمل فيما بين المدة الطويلة مرات يسيرة فاما المبدل للمزاج فيستعمل كل يوم كالغذاء
الى ان يحصل المراد وربما يقطع فيما بين الاسبوع يوما او يومين لئلا يصير غذاء ثم تعاود
ما دامت الحاجة اليه ماسة واحذر في الوقت بسخنة اذا اعطيت مسهلا او حبة لا ولا
تبعه بما تغره حتى يسقط قوته اما في المسهل فالى ان يضعف الاسهال وينقطع واما في المبدل
للمزاج فالى ان يظهر فعله في التبريد او التسخين او الشفاء في العلة التي لها شفاء وانظر
هل بالعليل نوع من استفراغ او اسهال او قيء او رعاف او نزف دم او دود بول او كثرة عرق
او غير ذلك من انواع الاستفراغات على حد الافراط فان كان ذلك فليكن امساك ذلك النوع
من الاستفراغ اول العلاج وان لم يكن استفراغ وكان بالعليل وجع او ورم او حمى ودل الحال
على الامتلاء فليكن الاستفراغ للخلط الغالب على البدن مبدوءا به وكل علة اشكل عليك
امرها فلم تتحقق امن حرارة هي ام من برودة فعالجها ببعض الاشياء الباردة التي ليست
بمفرطة فانها ان كانت من الحرارة كما ظننت فقد اصبت الطريق وان كانت من البرودة
فلم يزدها ذلك الى الاشياء الباردة الا نقصا فقط ويمكن ان يتدارك ضرر ذلك فاما اذا
كانت العلة من الحرارة وانت عند الاشكال عالجتها بالاشياء الحارة اتلفت العليل
واذا لم يكن الى الوقوف على سبب العلة وصول لا بالحقيقة ولا بالحدس القريب وتكاثرت

الدلايل وانسدت طرق المعرفه اليه فينبغي ان يدع العليل والطبيعة ولا يسرع فيه ولا يتدارك راجم
ولكن احفظ عليه قوته متى ضعف بالغذا ان اشتهاه والا فلا مان طالت المدة والنبض يزداد
ضعفًا في ابطاه وتزيده على التدريج فاغذه وان لم يشتهه واكثر ما يعرض ذلك في الامراض الطويله
المدد اذ الامراض الحاده حصرها سهله على ان كل علة يكون زمنها طويله اللبث من اخلاط باردة
غليظه في الاكثر الا الدق هي معروفه السبب وللحقه الدلايل ولا يمنع العليل كل المنع
وخاصة للكول والصبيان والنسا ومن يجري مجراهم في قلة الاحتمال من طعام يشهونه ويلحون
ويحرصون عليه اذا لم يكن له كبير ضرر فانك ان منعتهم من ذلك اصلاً مما ولوا انه شر امنك اكثر ما
يكفون به بعملك جزا الكل الذين لهم منه في القليل واحسن منيتهم في المستقبل وزجيتهم الايام
وتداركت ضرر ما اعطيتهم من ذلك وان اشتهوا اشيا اشتها طبيعيًا من غير وصف انسان ذلك
عندهم فلا تمنعهم من ذلك ما لم يكن رديا فان الطبيعة تهضم من الطعام ما تشتهيه بسهولة وتقوى
عليه ويعسر عليها هضم ما لا تشتهيه وتضعف منه فاذا عقب سبب المرض فينبغي ان يقبل
على صعب العلاج بعد ان يكون القوه محتملا لذلك وينبغي ان يكون العليل بحاله متوسطه بين المصابرة
والفشل ويكون الطبيب بحاله متوسطه بين الجبن والتهور فلا يترك علاجا موافقا اذا كان فيه
ادنى صعوبة ولا يتولى من العلاج ما يؤدي الى قتل القوه واتلاف البدن والسعال
من الاعراض التي يجب عليك السوال عنها في اكثر العلل لكونه من علل الصدر ومواته للتنفس
والتنفس يكون حفظ الحار الغريزي الذي به الحيوة على طبعه ليكون علاجك بما لا يردفه
من الاشيا القابضة الحسنه او الحادة اللذاعة بل من الاشيا الملينة الملسة وان لم يكن
سبب السعال اخلاطا غليظة باردة لحينئذ يحتاج الى الاشيا القطاعة لذلك الخلط ومما
ينبغي ان تذكره ان شا الله تعالى ان استصعاب السعال لا يخلو من احد ربعة اشيا اما ان يكون
الخلط الكائن في اوعية النفس المؤذي اليه بهيج القوه الدافعة لدفعه واخراجه منها بالسعال
كثيرا واما ان يكون قليلا واما ان يكون غليظا واما ان يكون رقيقا فان كان كثيرا فيستفرغ البدن
بالاشيا التي تخرج فضول البلغم مثل التربد وشحم الحنظل والغاريقون وما اشبهها وان كان قليلا
فيعتدل مثل الكثيرا والصمغ واللعابات اللزجه وان كان غليظا فقطع بالسكنجبين وبالزوفا اليابس

وبصل العنصل والبخل والايرسا والخردل واللوز المر والكرسنه والحرحا اعني الفول والسمن بالتين اليابس
والسمك المالح والميعه والقند والزراوند المدحرج اذا دخن وجرى دخانها الحلق وان كان
رقيقا فيغلظ بالنشا وما جانسه وكل وجع او ورم يحدث في البدن فيكون لون العضو الذي
هو به احمر وما يمسه حار او يزيد عند الحركه وعند ورود شي حار بالفعل او بالقوه من خارج عليه
ويسكن عند وصول شي بارد بالفعل او بالقوه اليه ويشتد عند تناول الاغذيه الحارة وبالضد
والنبض قوي والبول احمر والسن سن الشاب والوقت في الربيع فليكن الفصد اول العلاج
فانه في اكثر الامر يسكن بذلك وان علم بعض هذه الدلايل ووجد بعضها فيقصد له ايضا
ثم يسهل بالاشيا المخرجة للفضول الفاسدة المختلفة اذا كانت الحدة اقل ثم يبدل المزاج كما ذكرنا
فاما ما قدمنا في صدر بعضا لنا هذه مما ينبغي ان تعرف فهذا اوان شرحه اما سبب العله فينبغي ان
تعرف لتهتدي بذلك الى المعالجة على الصواب فان كان سببها تناول شي حار او وصول شي حار
بالفعل او بالقوه الى البدن من خارج فيكون العلاج بالمطفيات وبالضد وان كان سببها اجتماع
الاخلاط في البدن فيخرج كل منها بما يخرجه من الادوية على نحو ما نشرح من امرها وان كان سببها
غما او هما او خوفا او فزعا او غضبا او فرحا مفرطا ورد على البدن فيكون علاجه بازالة ذلك
وتقويه البدن والراس والقلب خاصة بالغذا اللطيف الملائم وانواع الطيب والنوم المعتدل
والحمام المعتدل الموافق كما وافق وان كان سببها تغير الهوا الى الحرارة او برودة فينبغي ان يعالج
كلا بالضد على حسب ما تدعو اليه الحاجة وان كان سببها ورود سم على البدن من حيوان ذي سم
او غير حيوان فينبغي ان ينظر فيعالج ما كان منه معروفا بما هو مخصوص به من العلاج المكتوب في
بابه من الكناشات والكتب العلاجيه وما كان منه مجهولا فيعالج كل ما كان يعمل منه بالحده والحرارة
بتسكينها بسقي السمن والزبد والاشيا الدسمه والقي وعلاج كل ان كان السم مشروبا وهو بعد في
المعدة بالما الحار يسقى الى ان يغلا منه المعدة ويقذف به ثم يعاد شرب الما الحار ويفعل
هكذا الى ان يخرج السم وكذلك يفعل عند اجتماع الاخلاط الرديه فيها الا انه يتناول قبله مقدار اوقيتين
من سكنجبين ممزوجا بمثله ما حار او يصبر عليه مقدار سدس ساعة ثم يتبعه بالما الحار يشربه
بعد شربه الى ان يمتلي منه المعدة ثم يستدعي القي ثم يعيد السكنجبين والما الحار والقي الى ان

ينقي المعدة وما كان يعمل عنه بالبرودة او بانه ضد لمزاج البدن ويعرض معه سقوط القوة
فالاشيا الحارة وبالترياقات وان كان سببها سقطة او ضربة فينبغي ان يفصد ان كانت القوة
قوية ويسهل الطبيعة بالاشيا الملينة كالخيارشنبر والترنجبين وشراب الورد والاجاص والبنفسج
وما اشبه ذلك الا ان كانت السقطة او الضربة بالصدر فليحذر فيه الاشيا القابضة ولكن مفتحة
للاورث السعال والفصد اذا كانت العلة التي يوجب اخراج الدم في الراس الى الحلق والعنق
فينبغي ان يكون من القيفال من الجانب الذي فيه العلة وان كانت في الرجلين الى القطن او في
الكبد او في الطحال فينبغي ان يكون من الباسليق الا انه اذا كانت في الرجل اليمنى وفي الكبد الى
الجانب الايمن فيفصد الباسليق من اليمنى وان كانت في الجانب الايسر وفي الطحال فالباسليق اليسرى
وان كان في الصدر والكل وان كانت في البدن كله فالاكحل ايضا في الجانب المخالف اي ان كانت
العلة في اليد اليمنى فمن اليسرى وان كانت في اليسرى فمن اليمنى ليكون الجذب اسرع والنفع اقرب
وللصافن في ادرار الطمث عمل بليغ وفي اخر علة الرحم اذا كانت من الحرارة وللاسيلم من اليسرى
نفع من ورم الطحال اذا كان من الحرارة ويخفف ايضا السعال الكائن من اخلاط حارة كثيرة تجتمع
في الصدر والحجاب وفصد عروق اليد بعد الفصد من الباسليق انفع في حدوث تلك العلة اذا كانت
من الامتلاء الدموي او الاحتراق الا انه في الدموي ينفع من ابتداء العلة وفي الذي يكون من احتراق
الاخلاط بعد النضج وسائر العروق التي في الراس فانها تفصد عند نقه البدن اذا حصل
شي في الاعضاء القريبة المخصوص فصدها بها كالماطرين عند بقايا الرمد والحمرة في
العين وعروق الجبهة في الصداع الكائن في موخر الراس وفصد عرقي الصدغين بل
بتلهما وكيهما بعد ذلك عند الشقيقة وفصد العرقين الذين خلف الاذن في قروح
الراس والشرنج وفصد العرق الذي في طرف الارنبة من قروح الانف وقطع الجادرك
في الفم عند ورم اللثات ووجع الاسنان من الحرارة فاما سن المريض فيحتاج الى معرفته
لان الشاب يحتمل من الاستفراغ ما لا يحتمله الصبي والشيخ الكبير ويحتاج الى معرفة ماهية
العلة واي علة هي ليعالج كل علة بما هو مخصوص به من علاج ويحتاج الى ان يعرف العلة في اي
عضو هي ليعالج كلا بما يوافقه من الادوية لان من شان الادوية ان يعمل بعضها في عضو

عملا مليحا ولا يعمل في عضو اخر مثله كالصبر والايارج فانهما يعملان في الراس
عملا مليحا وكالحندبيدستر فانه يعمل في الكلى والمثانة عملا لا يعمل مثله في الراس ويحتاج
الى تعرف ما مضى على العلة من الايام لان للعلة ابتداء وتزيدا وانحطاطا ولكل واحدة من
هذه الاحوال الاربع حكم ليس للاخرى فابتداء العلة يستعمل فيه الاستفراغ بالمسارعة اذا كانت العلة
من الامتلاء وكانت الاخلاط مائجة والقوة قوية الا ان يكون العلة من العلل الحادثة في الزمان
وان لم يكن خلطها حادا كالسكتة والكزاز وما اشبهها فاذا كانت المادة متشبثة بالبدن
الى ان ينضج وتزيدها وهو الوقت الذي يظهر فيه اثر النضج في العلة فربما يستعمل فيه الاستفراغ
ايضا برفق اذا كانت القوة قوية ويستعمل الوقت معا الاشيا المطفية في الامراض الكائنة من
الحرارة وخاصة في الابتداء وانتهاؤها وهو الوقت الذي يجاهد فيه الطبيعة العلة لا يستعمل الاستفراغ
البتة ولا يغذي المريض ايضا وقت مجاهدة الطبيعة والمرض الذي يسمى بحرانا وهو التغير السريع
والاضطراب الشديد الذي يعرض للمريض دفعة واحدة ويتبعه اما خلاص واما هلاك لئلا تستغل
الطبيعة بشي دون ما هي معنية به من دفع العلة عن البدن لكن ربما تعان الطبيعة بسقي شي من الجلاب
او بعض الاشربة المطفية فقط وكذلك في نوبة الحمى وقبلها بمقدار اربع ساعات لا يغذى ايضا لهذا
السبب ويقبل يوم البحران ثم يوم يقلل غذاوه جدا فاما في حال الانحطاط فقد حصل الامن
من ان يقع شي للمريض من اعراض تلك العلة ويوديه الى التلف الا ان يكون قوته في غاية من الضعف
وقلما يقع ذلك ولا يحتاج الى الاستفراغ لان الطبيعة قد دفعت في حالة البحران جميع الاخلاط
الموذية الا ان يكون بحرانا غير تام فحينئذ ربما يحتاج الى الاستفراغ بالالطف من الادوية او
الفصد ان اوجبت الحال ذلك ومع يحتاج في الانحطاط الى التقوية بالاغذية على ان اصحاب
الامراض الحادة الذين يرجى لهم البحران الى السابع لا يحتاجون الى الغذاء دون الجلاب لرقيق
ثم الذين يتاخر بحرانهم الى التاسع والحادي عشر يحتاجون الى ماء الشعير الرقيق ثم الذين يجي بحرانهم
في الرابع عشر يحتاجون الى ماء الشعير الذي فيه متانة فاما الذين يتاخر بهم البحران الى السابع عشر
والتاسع عشر والعشرين فالبقول اللينة تصلح لهم بدهن اللوز والفروج وهلم جرا الى الاربعين
يغلظ تدبيرهم بحسب حركة امراضهم فاما اصحاب الامراض المزمنة فلا يلطف تدبيرهم مداول

الامر لئلا تضعف قواهم فيلفون قبل الانتهآء لكن يغذون بالفراريج والدراج واطراف الجدي
كل على حسب قوته وكيفية الخلط الحدث لمرضه واما الحميات الامتلائية فيستعمل
فيها الاستفراغ في الابتدآء كما ذكرنا فاما في التزيد الى النهاية فيكون الميل الى الملينات المنضجات
للخلط اكثر كالترنجبين والخلجبين بالماء الحار ولكن تناول الاقراص والادوية المفتحة للسدد بعد
الانتهآء ولنحذر بنا ولها فيل ذلك لئلا يخرج رقيق الاخلاط ويبقى غليظها لجحي في العروق فتطول ذلك
العله . فاما الحميات اليومية فاكثرها يحتاج الى الاشيآء المطفيه بعد ازالة السبب المولد للعلة
والاستحمام بالمآء العذب في آخر العلة وخاصة التي سببها البرد الذي يصل الى البدن والتكاثف
يعرض لمسام البدن من الاغتسال بالمياه القابضة ويحتاج فيها خاصة الى الفصد والاسهال
للطن بالاشيآء اللينة الا ما يكون سببه ورم الاربيتين العارض من القرحة العارضة في الرجلين
لانها كثيرا ما يكون سببا لكون الحمى الدموية اذا اغفل امرها علاج الاول فاما الاورام الحارة
فيحتاج في الابتدآء وهي في حد الكون الى ما ذكرنا من الاستفراغ وبوضع الاشيآء الباردة عليها الا ان
يكون سبب الورم دفع الطبيعة خلطا من الاعضآء الرئيسة في مثل حال البحران او عند شدة قوتها
الى ذلك الموضع فحينئذ لا يوضع عليه الاشيآء الباردة القابضة وهي اعني الاورام اما ان تتحلل
واما ان يجتمع مدة واما ان يصلب فان لم ينحلل الورم ففي حال التزيد يوضع عليه الاشيآء
المركبة من القابضة والمحللة ولكن القابضة اكثر وفي وقت النهاية يكون المحللة اكثر من القابضة
فاما في حال الانحطاط فالمحللة فقط فان كان الورم صلبا فمن الملينة مرة والمحللة اخرى
فاما في حال جمع المدة فيوضع عليه اولا الاشيآء المنضجة ثم الاشيآء التي تبط الورم وتفجره ثم
التي تنقي القرحة عن الوضر ثم التي تنبت فيها اللحم ثم التي تدملها وكذلك الحال في الاورام الداخلة الا
ان هذه الادوية قد يستعمل فيها بالسقي والوضع معا وفي الاورام الظاهرة بالوضع على الموضع فقط
ويعرف الوقت الحاضر من اوقات السنة مما يجري عليه مدار الامر لان في فصلي الربيع والخريف يحتمل
البدن من الاستفراغات وتناول الادوية القوية ما لا يحتمله في الشتآء والصيف واحذر الاستفراغ
المفرط في كل حال وخاصة في حال شدة الحر لئلا يعقب اعراضا ردية فان استفراغ الدم الكثير في الحر
الشديد يورث غشيا صعبا وربما الا ترجع وفي البرد الشديد تضعف به افعال الطبيعة الا ان كثير

البدن على حال احمل للاستفراغ في البرد منه في الحر ويحتاج البدن في الشتآء من الغذآء الى ما هو
اغلظ واكثر غذآء ويحتمله لكون الحرارة داخل البدن واحتقانها فيها ببرودة الهوآء وفي الصيف
لا يحتمل الغذاء الغليظ ولا الكثير لانتشار الحرارة خارج البدن بمشاكلتها حرارة الهوآء ويعرف
حال الهوآء في كل وقت مما يحتاج الى ان يوقف عليه لمثل هذه الخصال وكذلك حال البلدان فان الحال
في البلدان الباردة كالحال في الشتآء والهوآء البارد وفي البلدان الحارة كالحال في الصيف والهوآء
الحار واما قوة المريض فينبغي ان يكون اعتمادك عليها في جميع الاحوال دون غيرها في جميع العلاجات
فان كانت قوية واحتجت الى الاسهال او الفصد فلا تتوقف فان كانت متوسطة في الضعف والقوة
فاستفرغ استفراغا وسطا وغذه وان كانت ضعيفة فغذه بغذآء الى ان تقوى قبل ان تستفرغ
وما قدرت ان لا تستفرغ مع ضعف فلا تستفرغ لكن عدل مزاجه بما يورد عليه مما يضاد مزاجه
ومهنة المريض مما ينبغي ان يوقف عليها لان كل عمل يكون مع كد ونصب فانه يجفف البدن
ويقلل فضوله في اكثر الاحوال ويقع اكثر امراضه اما صفراوية واما سوداوية وكذلك الذي يكون
بقرب النار وكل عمل يكون مع راحة ودعة يمتلي منه البدن ويكون اكثر امراضه اما دموية واما
بلغمية وكذلك الذي يقرب المآء وعادة المريض ينبغي ان يوقف عليها لان من اعتاد استعمال الاستفراغ
فهو له اوفق واحرى بان يستعملها وبالضد وسحنة المريض مما ينبغي ان تتعرف لانك اذا اجللت
المتقدم من تدبير المريض فلا بدان سطرا ان كان البدن قويا اكثر الاخلاط والدم دار العروق حتى
اللحم فيحتمل في علاج ما يحدث به من الامراض الى الاستفراغ قليلا اكثر وان كان منهوكا فيميل الى العلة
الخلط الردي بضده اكثر مثال ذلك الاسهال بالسقمونيا والاهليلج الاصفر في البثور الصفر لونه
كالنملة والحمرة اذا احدث بمن كان وافر القوة جيد الصحة وتعديل المزاج اذا احدث بمن كان منهوكا
بمثل البطيخ الهندي والتوت الشامي والاكثار من شرب المآء البارد على الاغذية الحامضة القابضة كالحصرم
والسماق ونحوها وسقي السكنجبين وتجرع الخل الثقيف ممزوجا بالمآء فان هذا التدبير يحيل الصفرآء
عن طبيعتها ويولد بلغما رطبا يقاوم الصفرآء ومزاج المريض مما يوجب الحال الوقوف عليه ليحفظ عليه
الصحة بالاشيآء الموافقة لمزاجه المشاكلة له وترده الى الاعتدال بالاشيآء المضادة له ويحتاج في
رد الامزجة الخارجة عن الاعتدال الى الاعتدال الى معرفة الضد والنظير اما الضد فان تعالج الحار بالبارد

والرطب باليابس وبالضد واما النظر فان نعرف درجة العلة في الحرارة او البرودة و
الرطوبة او اليبوسة بحدس قريب فرد كل غالب منها على البدن من ضده بمثل الذي هو فيه من
درجته لا تزيد عليه ولا تنقص منه لانه ان نقص منه كان قاصرا عن بلوغ المراد وان زاد عليه
احدث علة ضد العلة التي كانت به في المزاج والحاجة الى تعرف الخلط الغالب على البدن وللامتلاء
الكائن منه ضرورة فان الاخلاط اذا تزيدت جميعها على التناسب الطبيعي وجب استفراغ الدم
واذا غلب واحد منها وجب استفراغ ذلك الخلط الغالب بسقي دواء مسهل يخرج ذلك الخلط بعينه
والامتلاء جنسان امتلاء بحسب الاوعية وامتلاء بحسب القوة فالذي بحسب الاوعية فانه يكون عند
كثرة ما في تجاويف العروق اكثر مما يسعها فيعرض لها التمدد والانتفاخ وعلامته حمرة اللون
وسخونة البدن وتمدد العروق وامتلاؤها وعظم النبض وحمرة البول وحلاوة الفم وحدوث الرعاف
من ادنى سبب وسيلان الدم من اللثات عند ادنى شيء يصل اليه وكثرة التثاؤب والتمطي والنوم وثقل
الراس والعين وكدورة الحواس وكلال الذهن والاعياء من غير سبب وان يرى في منامه الالوان الحمر والمصبغات
والرياض والاغذية الحارة والحجامة وخروج الدم فان كان التدبير المتقدم مما يزيد في الدم كالشراب واللحم
والاغذية الحارة اذا استكثر منها واستعمل من النوم والدعة والحمام مثل ذلك غلب على الظن ان يكون هذا الامتلاء
اوكد والذي بحسب القوة فانه يكون حين تقصر الطبيعة عن احالة ما يأتي الى الاعضاء من الغذاء حتى يجتمع
فيها الفضول وعلامته صغر النبض وعدم النضج في البول وسقوط الشهوة للطعام والكسل والثقل
عن الحركات وعدم حمرة اللون وتمدد الاعضاء فدلائل الجنس الاول منهما انما تدل على ان الدم قد كثر في
البدن ويكون صاحبه حسن الوجه صهب الشعر كثير الضحك حريصا على الجماع واللهو واللعب مع غزارة
المني محبا للملابس الحسنة اذا كان ذلك المزاج له طبيعيا فاذا فسد واحترق بما يخالطه شيء من الصفراء اياه
فربما يعرض لصاحبه الحكة في المواضع المعتادة منها اخراج الدم وربما ظهر في البدن بثور ودماميل وان حدث
منه ورم فانه يكون عظيم الحجم كثير الحمرة ويعرض اكثر ذلك للابدان الخصبة اللحيمة وللفتيان وفي الربيع
واصحاب هذا الامتلاء يحتملون اخراج الدم الكثير فاما الامتلاء بحسب القوة فينبغي ان يفصد اصحابه الا
انه لا يخرج منهم دفعة شيء كثير الدم بل يكون اخراجه قليلا قليلا وفي دفعات ثم يستفرغ ما هو غالب على البدن
من سائر الاخلاط لان الابدان في حالة الامتلاء لا يؤمن عليها عند تناول الدواء المسهل ان ينصدع عرق

فيها عند ذوبان الاخلاط بحركة الدواء المسهل فيها وترقيقها وانسداد المجاري لكثرة الاخلاط وتضايقها
فمن هذه الجهة ينبغي ان يكون اخراج الدم مقدما على تناول الدواء الا ان يكون القوة ضعيفة شديدة الضعف
نقصان بين وايضا فان الدم مركب لسائر الاخلاط وفيه محلها فاذا خرج خرج معه جملة من الاخلاط الغالبة
على البدن لا محالة ويحصل مع ذلك حصول الخلاء والشفاء به لان الخلاء ضد الامتلاء والضد للضد شفاء
وانما يخرج الدم في اربع حالات اما في هذه الحالة التي ذكرت انفا واما عند فساده واما عند كثرة الدم واما
عند انصبابه الى موضع من البدن في مدة قريبة مثل الحال في السقطة او الضربة او مدة اطول منها مثل الحال في
الاورام الحارة التي هي في حد الكون وفي الجملة فعند الحاجة الى جذب مادة من عضو قد انصبت اليه لكن ان كان
العلة متقادمة وكانت القوة مع ذلك ضعيفة فليكن في دفعات وبالجملة لان الطبيعة تدفع في كل مرة يكون
فيها من النشتر حين طائفة من الدم الفاسد في المفصد فيكون خروج الخلط المؤذي بهذا التدبير اكثر والشفاء
به اسرع مع ما فيه من الابقاء على القوة والامن من حدوث الغشي فاما الحمى الدموية والخوانيق العظيمة فيخرج
فيها الدم الى ان يغشى على المفصود ليحصل الخلاء الذي هو ضد الامتلاء وجذب المادة ان كانت منصبة
الى العضو وتغير المزاج دفعة من حال الحرارة الى البرودة فاما دلائل الصفراء فصفرة اللون التشوق
وشعرة الشعر ومرارة الفم ويبس اللسان وخشونته وشدة العطش والتشوق الى برد الهواء وضعف
شهوة الطعام والغثي والقيء الاصفر والاحمر والاخضر والخلفة الصفراوية والبول الناري الرقيق
والنبض السريع المتواتر وصفرة بياض العين وكثرة الكلام وشدة السبق والغلمة مع قلة النوم واكثر ذلك
يعرض للشبان وفي الصيف وللذين يستكثرون من التعب والاغذية الحارة والاقلال من الغذاء والسهر
والهم وان يرى في منامه النيران والصواعق والحروب والمنازعات والاغذية الحارة اليابسة فان عرض
من ذلك ورم فانه يكون اقل حجما مما يكون الورم الدموي واقل حمرة والكثير حارة واما دلائل البلغم
فكثرة الريق ولزوجته وملوحته ورطوبة العين والمنخرين والتشوق الى حر الهواء وقلة الكلام وبياض
اللون والشعر وقلة العطش وكسل البدن وبلادته وغلبة النوم وضعف الاستمراء مع كثرة الشهوة
للطعام لا بحسب الاستمراء وقلة الانتشار والانعاظ مع كثرة المني ورقته وماض البول وصغر النبض
ولينه ورهل البدن ويعرض اكثر ذلك في الابدان الرطبة وفي الشتاء ولمن يكون همته بشرب الماء او يقل
الحركة والرياضة ويكثر من الدعة ويستعمل الاغذية الباردة الرطبة ويرى في منامه البحار والانهار والثلوج

والامطار والاغذية الباردة الرطبة وان كان يعرض منها ورم فانه يكون اشد ماضا واكثر ترهلاً واما
دلايل المرة السودا فكمودة اللون وسواد الشعر وكثرة الحزن وبيس العين والمنخرين وحموضة
الفم مع يبس وفتور شهوة الجماع وقلة المني وقله الدم وغلظه وغلظ الدن وحرقة المعدة والجوع الكاذب
والبول الاسود والاحمر الغليظ الكمد والذي يضرب الى الخضرة والنبض الصلب البطي ويعرض ذلك لاصحاب
الابدان القضاف الكثيرة الشعور وفي الابدان السمرة والحمرة اذا دمنت التعب وفي الخريف ويكون مع
عظم الطحال وما يتولد في البدن منها الجرب والبهق الاسود والسرطان والجذام والقروح الردية ويرى
في منامه الظلمة والسواد والمهاول والمخاوف واعلم ان من الرويا ما هو تابع لمزاج البدن كما ذكرنا
فمن راى انه قايم في الثلج او في مكان بارد ساذى به دل على غلبة البرد ومن راى كانه في حمام او شمس او ملتهبة
سموم حارة او نار دل على غلبة الحرارة عليه ومن راى في منامه كثيرا كانه يطير ويسبح دل على يبس وخفة الاخلاط
ورقتها ومن راى كانه يلتمس في مواضع قذرة دل على ان في بدنه اخلاط عفنة ومن راى كانه يسير في مواضع
طيبة الريح وفي رياض دل على اعتدال الاخلاط وبعدها من العفن ومن راى كانه قد يسير في مضايق
اجحار او الآت السفر وعليه مسدودة مانعة عن استتمام السفر والاورام الكاينة منها اعني السودا
يكون صلبة حاسية باردة ويعرض اكثر ذلك في ابدان المكتهلين ومن يستعمل الاشيا المولدة للسودا
كالعدس والكرنب ولحم البقر والاشيا المملحة والاشيا الغليظة فاما البول والنبض فينبغي
ان تعرف دلايلها من الكتب والمقالات المخصوصة بها على اني عازم على ان افرد لذلك مقالة فاستوفي
ذكرهما فيها ان شا الله تعالى وجهة العلاج في كل عضو بالاستفراغ وتبديل المزاج مما ينبغي ان
[illegible]
يوقف عليها فان ذلك اذا وافق كان الشفا كلمح البصر واذا خالف تعذر فاستفراغ الفضول من الدماغ
يكون بالادوية التي لها صعود الى الراس كالصبر وشحم الحنظل والاغاريقون والاسطوخودوس ونحوها
وبالغراغر مثل ايارج الفيقرا بالسكنجبين وبالمري اذا كان الخلط باردا ويمضغ علك الانباط مع المسوك
والعاقرقرحا والخردل اذا كان خلطا غليظا جدا وبالتعطيس بالكندس والخردل والفلفل والتنشيط بما
الشلق وما اصله وما البصل وشم الكمون وشم الشونيز المقلو وعلى الراس والتمشيط باسنان
المشط وذلك الراس بالمناديل والخرق الخشنة وبالطلي بالدوا الحرق المغرغ وكي القحف على موضع
الدروز والشوون وتبديل مزاجه يكون بما يشم ويقطر في الانف وبما يطلى على الصدغين والجبهة مما يوثر

في الدماغ بحرة او برده او بغوص فيه بلطافة جوهره كالخل والجندبيدستر واستفراغ فضول
المعدة يكون بالقي اما عند امتلاها من الاخلاط الصفراوية فبالسكنجبين والما الحار بعد اكل السمك الطري
والتملي منه وبما روق العنب المعصور وبالقشور البطيخ المطبوخ مع كشك الشعير حارا وبزر السرمق
والبورق وما الشبث والسكنجبين العسلي اذا كان معها خلط بلغمي فاما اذا كان امتلاوها من الاخلاط
الغليظة فيكون القي بعد اكل السمك المالح والتملي منه ومن الطعام بعد تناول الفجل بالعسل وتناول
الجلية باللحم السمين بما الشبث والعسل بعد تناول شي من بزر الفجل والخردل وبزر الشبث وقليل
كمش او جوز القي او الرواح الماني او بصل النرجس على ان القي سابي في الصيف ويسهل معه خروج
الاخلاط فاما في الشتا فيعسر فاما في الحميات الامتلاية التي يكون معها نافض فان القي في وقت
النافض ينفع الاشيا في قطع سبب الحمى ولكن في كل حمى بقدر ما يوجبه الخلط المحدث لها على حسب ما بينت
ومنويا فع ايضا في جذب المادة عن الاعضا السفلية اذا كانت الاخلاط غليظة ويكون استفراغ فضول
المعدة ايضا بتناول الفيقرا والحبوب المتخذة منه وحب الصبر والقوقايا وبطبيخ الورد والافسنتين
مع الصبر والايارج اذا كانت الاخلاط متداخلة بجرمها وخصوصا الاخلاط الحادة وليكن من الورد الجوري
عشرين درهما ومن الافسنتين الرومي وزن خمسة دراهم وتبديل مزاجها بما يوكل او يضمد به من خارج بما
يسخنها او يبردها واستفراغ فضول الكبد يكون اما اذا كان الخلط في حدبتها فبما يدر البول
مثل بزر العشار والقثا والبطيخ وبزر الرازيانج والكرفس والجزر وساير الاشيا المدرة للبول واذا كان
في تقعيرها فبالادوية التي تسهل اسهالا لينا وتبديل مزاجها يكون بما يتناول من الاشربة والاقرصة
والمعجونات الموافقة لها في حالتي الحرارة والبرودة واستفراغ فضول الرية يكون بما يعين
على النفث اما في حالة الحرارة فبالالعبة واللعوقات الباردة ومطبوخ الزوفا وحب السعال والمطجنا
واما في حال البرودة فباللعوقات التي فيها جلا وتنقيه لها وكذلك عند بعد خروج المدة عن القروح
التي فيها في آخر الامر كلعوق الكرسنة ولعوق السوسن ولعوق الحلبة ولعوق بزر الكتان ولعوق
الصنوبر ولعوق الخشخاش ولعوق الطباشير والتدخين بالزراوند المدحرج والزرنيخ والمر والميعة
وما اشبه ذلك وتبديل مزاجها يكون بما يوضع في الفم من الاشيا الموافقة ويستلقي العليل ويتبعه
قليلا قليلا وبما يطلى على الصدر من قيروطي وغيرها اذا كانت متخذة بدهن البنفسج او النرجس او

الجيزي او السوسن فاما القلب فقلما يحتاج الى الاستفراغ الا من الدم في بعض الاحوال
وذلك يكون بفصد الباسليق من الجانب الايمن ومن البخار الحار في بعض الاحوال ويكون بالفصد من الباسليق
اليسرى واما تبديل مزاجه فيكون بما يتناول من الاشربة والادوية المولفة اما في حال الحرارة فالسكنجبين
الساذج وجلاب الطبرزد وشراب الرمان والتفاح وشراب الكدر واقراص الكافور ودوآء الجعفان
البارد وفي حال البرودة شراب الحديد بعون وشراب المويزي وشراب العسل ودوآء المسك والشليثا
ومفرح القلب الحار وما جانسها وبما يضمد به وسط الصدر مايلا الى الجانب الايسر تحت الثدي مما هو
بارد او حار اما بالفعل واما بالقوة اما بالفعل فكالخرق المبردة بالريح او بالثلج نفسه او بالخرق المسخنة
وما اشبهها واما بالقوة فكضماد الصندلين عند الحرارة والاضمدة التي يدخلها المسك والافاويه
الحارة عند البرودة وفضول الطحال تستفرغ بالادوية المفرغة للسودآء كالافتيمون
والغاريقون والبسفايج والخربق الاسود والاسطوخودوس وبفصد الباسليق والاسيلم من اليد
اليسرى وتبديل مزاجه بما يوخذ من الادوية والاشربة كاقراص الانبرباريس واقراص الكبر والاقراص
المتخذة بثمرة الطرفآ وقشور الفرع اليابس وبزر الهندبا وبزر الفرنجمشك مع السكنجبين وبما يضمد عليه
خارج مثل الخردل يذر عليه بعد طليه بالعسل وبما يكمد به مثل الخل المطبوخ فيه السذاب والفوذنج
ونخالة الحنطة وقشور الكبر وغمست في ذلك قطعة لبد مرعزي ووضعت عليه وكذلك الطحلب
اذا غمسته في الخل ووضعته عليه اذا كانت العلة من حرارة وفضول الامعاء تستفرغ
بالاسهال بما يخرج الفضول المجتمعة فاما في حال انفعال الطبيعة وحدوث القولنج فيكون سقي الادوية
المسهلة خطرا الا بعد اجابة الطبيعة لئلا يجذب الدوآء الى الامعاء فضولا يثقلها من غير ان يطرق لها
اولا بالشيافات التي تسهل كشياف السكر الكثير الملح والشيافات المتخذة بالسكبينج والمقل والجندبيدستر
والاشق وشحم الحنظل والبورق والبهار الكرماني والصابون اذا احتمل منه قطعة وبالملطف اذا
احتمل منه شي او من الفتائل او بالحقن بالاشيآء اللينة اولا ثم بالحقن التي فيها اذى حدة بالادهان
اولا اذا كان الثفل يابسا واما عند اجتماع الاخلاط اللزجة الغليظة فيها وفي هذه الحالة ايضا
اذا اجابت الطبيعة فيستفرغ فضولها بمثل جوارش الخوزي والتمري والشهرياران والسفرجلي
المسهل وما اشبه ذلك وتبديل مزاجها يكون بما يتناول وبما يضمد به موضع كل واحد منها وبالحقن

به واستفراغ فضول الكلى يكون بالاشيآء المدرة للبول وبالاشيآء المفتتة للحصاة
وتبديل مزاجها بما يخلط بالمدرة للبول من الادوية المسخنة او المبردة او بما يضمد به البطن والحالبان
او تلقى عليه بما يسخن او يبرد او بما يحقن به من الاشيآء المسخنة للكلى او المبردة لها واستفراغ
فضول المثانة يكون بالمدرة للبول من الادوية وتبديل مزاجها والتحام قروحها يكون بما يخلط بالادوية المدرة
للبول من الادوية التي تعالج بها القرحة او يبدل بها المزاج وبما يزرق منها في الاحليل وبما يطلى ويضمد
به العانة وبتناول ما يعدل مزاج الخلط الردي الذي يلذع المثانة والكلى من الدوآء والغذآء اما
الدوآء فمثل شراب الخشخاش والاقراص المعروفة بنقية الكلى والمثانة والتحام قروحها كقرصة الكاكنج وقرصة
الخشخاش وقرصة الكوكب واما الغذآء فكالاحسآء المتخذة باللبن المطبوخ والذي فيه حماضة
وخاصة اذا كانت متخذة بالارز وهو ايضا جيد نافع في قروح الامعاء والاسهال الكاين مع التقطيع
وفضول الارحام تستفرغ بالادوية المدرة للطمث وبالحقن وبالشيافات التي تحمل وتبدل
مزاجها بالاضمدة والاطلية كل على حسب ما تدعو اليه الحال وفضول المفاصل تستفرغ اذا
كانت حارة بالفصد على نحو ما شرحته في موضعه وبالاسهال بمطبوخ السورنجان وسفوفه وما يجري
هذا المجرى واذا كانت باردة فبالقي وبما يخرج الاخلاط الباردة وبالاسهال بمثل حب السورنجان وحب
الشيطرج وحب المنتن والحقن الحرجة للفضول الغليظة واستعمال الشيافات المسهلة للبلغم وفي
وجع الورك بالحقن الحادة التي تسحج وتجرد الدم وانما تستعمل في اخر الامر ليجذب المادة المنصبة الى
ذلك المفصل نحو الامعاء فيكون به الشفا فاما تبديل مزاج المفاصل فيكون لما في اوايل
اوجاعها فالاطلية والاضمدة والنطولات المحللة على حسب صلابة اورامها اولينها وعلى حسب حرارتها
وبرودتها واما عند انتهآء وقبل حركة النوبة فبالاشيآء القابضة المانعة من ان ينصب اليها المواد
من المبردة او المسخنة على حسب العلاج واما طريق العلاج في العلل الحادثة في جميع البدن
فكلما كان منها مع المادة واحتاج الى الاستفراغ وكان المرض حارا ووقفت عليه بالدلايل المذكورة
قبل فتفصد له على نحو ما ذكرنا ثم تسهل الطبيعة بمطبوخ الفواكه او شراب الاجاص او شراب الورد
او شراب البنفسج او شراب العناب او معجون الخيارشنبر مع الترنجبين مع الشيرخشت او الشيرخشت
محلولا بشليثا مآء الورد والاجاص المنقع في الجلاب الممزوج ليلة او الترنجبين مع الخيارشنبر

ودهن اللوز او ماء اللبلاب المعصور غير المغلي مع السكر او ماء الرمانين بشحمهما مع السكر الطبرزد
او بالسفيح اليابس مع السكر الاحمر مناصفه اذا اخذ منهما استارا الى استار ونصف ومن الاشربة المذكورة
من كل واحد من وزن عشرة دراهم الى عشرين درهما الى ثلاثين درهما ومن ماء الرمانين وماء اللبلاب
من كل واحد منهما من اوقية الى ثلاث اواق مع وزن عشرة دراهم سكر الى خمسة عشر درهما ومن مغز
الخيار شنبر من استار الى استارين ومن الترنجبين من عشرة دراهم الى ثلاثين درهما ومن الشيرخشك من
عشرة دراهم الى خمسة عشر درهما اذا اخذ مع الترنجبين واما اذا اخذ مع ماء الورد فخمسة اساتير مع عشرة
اساتير ماء ورد ويزاد وينقص منها بحسب القوة والاجاص من سبعة اساتير الى خمسة عشر استارا والجلاب
من عشرة دراهم الى خمسة عشر درهما والى ثلاثين درهما الا ان شراب الورد وشراب الاجاص والاجاص
المنقع بالجلاب تشرب كل واحد مبردا بالثلج او مع الماء البارد وسائرها مع الماء الحار كيفية
استعمال المطبوخ فاما مطبوخ الفواكه فعلى هذا المثال يؤخذ اجاص كبار دمشقي من سبعة الى
خمسة عشر عددا ومن العناب والسبستان والزبيب الطائفي المنزوع العجم من كل واحد منهما من احدى
وعشرين حبة الى ثلاثين حبة الى اربعين حبة ومن الورد والسفيح من كل واحد من ثلاثة دراهم الى خمسة
دراهم ومن اصل السوس المقشر المحكوك المرضوض من درهمين الى اربعة دراهم ومن التمر الهندي
من سبعة دراهم الى خمسة عشر درهما ومن بزر الهندبا من درهمين الى اربعة دراهم واما اذا لم يكن
الخلط حادا جدا ويحتاج الى الاصول والبزور فيه لتحليل الرياح وترقيق الاخلاط فمن الاصول
اعني قشر اصل الرازيانج والكرفس من كل واحد منهما درهمين الى اربعة دراهم والبزور اعني بزر الرازيانج
وبزر الكرفس والانيسون من كل واحد من درهم الى درهمين ويطبخ في قدر حجرية وكلما على هذا الوجه
تبلل الادوية ولا تغمر بالماء الذي ينبغي ان يطبخ فيه ثم ينظر بعد ابتلالها فيجعل فيه
من الماء ما يذهب في الطبخ ثلاثة ارباعه ويطبخ بنار لينة الى ان يبقى ربعه ولكن الربع الباقي بمقدار ما
يكون اليه الحاجة ولا يكون الشربة مجاوزة لمقدار ما يحتمله المعدة من الماء الزلال عند العطش لكي لا
يثقل المعدة فيقذفها ولترفع ثفل الادوية عند قرب الفراغ من الطبخ وهي تغلي لان الاثقال في حال
الطبخ والغليان ياخذ الماء قوتها فاذا ما سكن غليانها وبردت اخذ بعض القوة التي اخذها الماء
منها فيكون اضعف فعلا ثم يصفى على الترنجبين من عشرة دراهم الى ثلاثين درهما ويترك الى ان

يتحلل الترنجبين ويرسب ما كان فيه من تراب ثم يصفى بخرقة ويؤخذ فلوس الخيار شنبر المستخرج
من قضبه في الساعة من خمسة دراهم الى خمسة عشر درهما ويلقى في المصفاة ويوضع اسفل المصفاة
في الماء المطبوخ في غضارة ويمرس باليد ناعما الى ان ينحل جميع ما فيه من شحم ويرمى الثفل ثم يلقى عليه
من السكر الاحمر من وزن خمسة دراهم الى خمسة عشر درهما وربما القي عليه من البنفسج اليابس المسحوق
من نصف درهم الى درهم ويشرب على خلاء من المعدة ولا يكثر شرب الامراق الدسمة من هو عازم على
تناول الادوية التي تسهل اسهالا لينا لئلا تزلق الدواء عن المعدة من غير ان يعمل في الاخلاط شيئا فكثيرا
ما يكون سبب ضعف فعل الدواء هذا فاما من يكون بعيد العهد بتناول الاشياء الدسمة والامراق المتخذة
من اللحوم الدسمة فليتناولها قبل يوم الدواء خاصة من يتناول الادوية القوية الاسهال وليقتصر امس
يوم تناول الدواء على تناول ثردة اسفيذباجة وقت الظهر وليأكل نصف ما هو معتاد لاكله قبل ذلك ولا ياكل
اللحم ذلك اليوم ولا بعقب عمل الدواء وتمامه وليجتنب الاشياء الحامضة والقابضة والمالحة والبقول
والحبوب والالبان والاشياء الغليظة قبل ذلك وبعده الا ان يحتد الصفراء فيحتاج الى تناول الاشياء
المزة والحامضة او يفرط الاسهال فيضطر الى تناول الاشياء القابضة فاما من المطفيات فيستعمل في
الامراض الحارة الجلاب المطبوخ او الخام والسكنجبين وشراب الحصرم السكري ورب الحصرم وشراب
الفرصاد وماء البطيخ الهندي وماء القرع المشوي كلاهما مع الطبرزد وماء بزر القرع المدقوق
المصفى مع الجلاب او السكر وكذلك لعاب بزر قطونا مع السكر وماء كشك الشعير وشراب الخشخاش
الا ان العلة اذا كانت بالصدر او بالمثانة او الكلى فليحذر الاشياء التي فيها حموضة او قبض ولذلك
اذا كانت بالكبد او الطحال او سائر المجاري من الفم الى المعدة لزجة او خشونة او خدش وليحذر
الجلاب المطبوخ في حال الغثي فانه يزيد فيه الا ان يمزج به شراب التفاح او السفرجل فانه اذا
مزج بواحد منهما يسكن الغثي والقيء وشراب الرمان المتخذ بالنعنع يسكنه وفي علة الحلق والخوانيق
يستعمل شراب الفرصاد اكثر شربا وتغرغرا به وكذلك الخيار شنبر نافع استعماله في ذلك وفي جميع
الاورام الحارة لان له مع الاسهال للخلط تحليلا ودفعا وللاورام الداخلة الى خارج وهو يصلح
في كل وقت الا انه يخاف من كثرة استعماله جرد الامعاء وضعف المعدة وليس له كثير غائلة واما
في حال ضعف المعدة فلا يستعمل الاشياء التي يكسر اسهالها باللزوجة بل التي فيها قبض مع ذلك ويستعمل

الطلنجبين مع اقراص الورد ومع الورد المطحون والطباشير ويسكي من الطلنجبين من استار الى استار
ومن اقراص الورد من درهم الى درهمين ومن الطباشير من ربع درهم الى نصف درهم الا ان تكون مخلطة
باخلاط حارة فيسقيا بالسكنجبين وماء الحار كما وصفنا قبل او بمطبوخ الورد والافسنتين مع الصبر
او الايارج او سائر المسهلات من الحبوب والشبيارات وما يجري مجراها ويوضع عليها وعلى الكبد
والطحال عند الاورام الحادثة بها من الحرارة ضماد الصندلين والصندل المقاصيري والكافور وماء
الورد وماء الهندبا وماء عنب الثعلب ونحو ذلك من الاشياء الباردة فاما اذا احتاجت
اورامها الى التحليل فلا يوضع عليها الاشياء المحللة دون ان يخلط بها شي من الاشياء القابضة العطرة
لئلا تضعف القوة كما يعرض وضع الاشياء المحللة على غيرها من الاورام وكذلك كل عضو ذي حس
او عضو شريف فينبغي ان لا يترك غاية التبريد دون ان يخلط به بعض الادوية المسخنة القابضة
العطرة وفي النقرس الحار استفراغ البدن بالمطبوخ الذي وصفنا من قبل ويخلط في ادويته السورنجان
والبوزيدان ليمنعا المادة الرقيقة من ان تنصب الى المفاصل بتجفيفها اياها ولا يفرط في استعمالها لكي
لا تنقع للمفاصل تجفف فاما اذا كانت العلل من اخلاط مختلفة ما كانت من الصفراء والبلغم
معا فينبغي ان يستفرغ البدن بمطبوخ الخيارشنبر الكثير الاخلاط فان اردت تنقية الراس والمعدة
زدت فيه شيا من الورد والافسنتين وفي السوداء زدت من الصبر والايارج على مقدار ما تحتمله القوة ٢
وتدعو اليه الحاجة ولا تسقي السقمونيا من كان ضعيف المعدة والكبد وان سقي سقي مشويا في جوف
التفاح او السفرجل او في قشر بيضة مفروغة بمار التفاح او السفرجل وصفة ذلك ان
تثقب البيضة وتستخرج ما فيها وتغسل نعما وتجفف ثم يوخذ ماء التفاح او السفرجل المعصور
فيجعل السقمونيا في قشر البيضة ويجعل فيها من كل واحد من ماء السفرجل او ماء التفاح ما يغمره
ثم تشد ثقبتها بالعجين ويدار العجين حولها ويوضع على آجرة في تنور حار او يجعل في جمر الى ان تغلي
وتشتوي ثم تخرج وتستعمل وتعجن بالجلاب او تسحق مع اللوز المقشر كل هذا بكسر من حدته وكذلك
يستعمل اذا كانت الصفراء حادة ويمنع الورد والمصطكى من غائلته واذا اردت المطبوخ
بالجهة والشري والنملة والحمرة والقروح والدماميل فزاد فيه من الهليلج الاصفر والهليلج وراس ملح
والسنا والشاهترج ويكن فيه من الهليلج الاصفر من خمسة دراهم الى خمسة عشر درهما

ومن كل واحد من الهليلج والاملج على ربع وزن الهليلج الاصفر ونصف وزن الكابلي فروعا
البنوي ومن البسايج من درهمين الى خمسة دراهم ومن الشاهترج من خمسة دراهم الى عشرة
دراهم وهذا يدعى حينئذ اما مطبوخ الهليلج واما مطبوخ الشاهترج فان كانت الحرب غليظا
مزمنا فزاد في طبخ الشاهترج ما مر ان صبغي وسم تعدي نوهلاوش وفي القوبا الغليظة
فزاد فيه مع هذه الاشياء حنظيانا ودمي وشي يسير من كبريتا فاما في وجع المفاصل فيلقي فيه
السورنجان والبوزيدان ويدعى حينئذ مطبوخ السورنجان واذا اردته للعلل السوداوية فزيد
فيه الهليلج الاسود والكابلي والافثيمون والبسايج والغاريقون والاسطوخودوس وربما يزيد
فيه الخربق الاسود اذا احتج اليه في البهق الاسود والحرب الغليظ والمرض السوداوي وفي الجذام
والماليخوليا وربما يتناول هذا المطبوخ في مثل هذه العلة مع معجون النجاح ويتناول مع ايارج اللوغاذيا
ايضا في الماليخوليا وجميع العلل العارضة في الراس من السوداء ويدعى مطبوخ الافثيمون ولكن
فيه من الافثيمون من ثلاثة دراهم الى عشرة دراهم على اني رايت رجلا كان به شقاق في لسانه
من خلط سوداوي كان يرتفع اليه من معدته فعالجته بالمضمضة بالاشياء القابضة زمانا كثيرا
وافتصد وشرب مطبوخ الخيارشنبر ومطبوخ الافثيمون مرات فلم ينجع فيه فامرته بعض المتطببين
بشرب مطبوخ الافثيمون الذي يدخله خمسة استار افثيمون فشربه فذهب ما كان به ولم تعقبه
مضرة وكذلك الحال في سائر الادوية فانه ربما يعمل منها شي يسير في ابدان بعض من الناس ما لا يعمل
الكثير منها في ابدان بعض لاختلاف ما بين الطبائع والغرض في المسهل ان يخرج الخلط المقصود اخراجه
ما دامت القوة قوية وفي المعتدل المزاج ان يوخذ اشيا ولا يجاوز المقدار المعهود في الشربة فيوخذ من
البسايج من درهم الى درهمين الى ثلاثة دراهم ومن الغاريقون من دانق الى نصف درهم ومن الاسطوخودوس
من درهمين الى خمسة دراهم ومن الخربق الاسود من دانق الى ثلثي درهم ومن الهليلج الكابلي من خمسة
دراهم الى عشرة دراهم ويكن سرد ابعض هذه المطبوخات وتعويضها واركانها على هذا المثال تزيد من ٢
نصف درهم الى درهمين سقمونيا من قيراط الى دانق ونصف غاريقون من دانق الى نصف درهم ملح هندي
من دانق الى دانقين شحم الحنظل من دانق الى نصف درهم الى ثلثي درهم حب النيل مثله فقرا من
نصف درهم الى مثقال صبر مثله او اكثر قليلا سغنج مثله او اكثر بسبايج من نصف درهم الى درهمين افثيمون

مسحوق من درهم الى ثلاثة دراهم يستعمل كل منها قدر الحاجة اليه ويصلح بمثل الكثيرا والمصطكى
لكسر حدتها فاما في اواخر الحميات فيزاد في مطبوخ الهليلج حسيس الغافث والشكاع والباذاورد
وربما طرح عليه الهليلجات ويدع طبخ الغافث واذا كانت الكبد ضعيفة باردة مثل الحال في اواخر
الحميات الباقية فيزاد جعدة والمر والراوند الصيني والعود والارمنيه والاذخر والسنبل ويزاد وينقص
من الادوية بحسب العلل واذا احتيج الى تناول المطبوخ في السعال فليكن مطبوخ الزوفا المتخذ من العناب
والسبستان والزبيب الطائفي والبرسياوشان وبزر الخطمي وبزر الخبازي ثم حب السفرجل والكثيرا
ويسقى مع المرخشك والبنفسج وان كان في الخلط ادنى لزوجة فيزاد فيه الشبت وبزر الرازيانج وبزر الكتان
والافيمون والسعتر والزوفا اليابس واصل الخطمي الابيض وان كان الخلط غليظا جدا فليلقى فيه الايرسا
والفراسيون مع هذه الاشيا. واما الحبوب المسهلة فيستعمل منها في الصداع وعلل الراس
اذا كانت من الصفرا الغليظة حب الصبر والمصطكى وحب الصبر المركب ويستعمل في تلك الحال نقيع
الصبر ايارج الهندي والمعصور المحض ايضا فاما اذا كانت علل الراس من البلغم وكان معه شي من الصفرا
بحب الايارج وحب الشبيار وان كان البلغم اكثر فحب العوقايا. اما القولنج البلغمي واوجاع
المفاصل البلغمية والبهق والبرص فحب المنتن وحب الشيطرج وحب الاصطمخيقون والماليخ
وفي المقعدين حب السورنجان الكبير ايضا وفي البواسير حب المقل وحب السعال عند السعال الحادث
من الحرارة وحب اللان عند السعال الحادث من الاخلاط الغليظة اللزجة وخاصة عند حدوث القي ١
مع السعال لضعف المعدة وحب اللؤلؤ المعروف بالحب المبارك لاخراج الفضول المحتقنة من البدن
وحب بربوما للمقعدين واوجاع المفاصل. فاما الايارجات فيستعمل منها ايارج روفس في دا
الثعلب والبرص وايارج فيقرا في علل الراس والمعدة واللوغاذيا مع طبيخ الافيمون في الماليخوليا
وايارج اركاغانيس ونسطوس وجالينوس وسائر الايارجات الكبار في السكتة واللقوة والفالج
والاسترخا وجميع الامراض الحادثة الباردة في العصب والدماغ ايضا فاما كيفية سقيها فينبغي درهم
ان يحلط مع الشربة من كل واحد منها من ملح الهندي وزن درهمين ويسقى بما هذه الادوية افتيمون
وزن اربعة دراهم زبيب منزوع العجم وزن عشرة دراهم هليلج اسود منزوع النوى سبعة دراهم
اسطوخودوس ثلاثة دراهم يغلى الادوية بثلاثة ارطال ماء حتى يبقى نصف رطل ويصفى ويحل

الايارج والملح فيه ويسقى ويتجرع بعده ويعد مطبوخ الافيمون ايضا ماء العسل بساعة بعد
ساعة ليكون فعل الدواء ابلغ فانه يرقق الاخلاط او ماء السكر فاذا تم عمل الدواء فيسقى قدر اوقيتين
من الماء الفاتر ليخلو المعدة عما يلطخ من الدواء المسهل بها والخلط الفاسد وبعده بساعة يسقى
بزر الخطمي المقشر المدقوق وزن درهم وبزر الخبازي نصف درهم بماء فاتر وقليل دهن لوز حلو وشي
من سكر فاما في سائر المسهلات فينبغي ان يتناول بزر قطونا المغسول المضروب بالماء البارد مع دهن
الورد وشي من الجلاب او السكر وليكن الغذاء بعد اما اسفيذباجة او زيرباجة غير حامضة او سماقية
وبعد شرب الايارجات خاصة فالزيرباجة اوفق ويغتذى الماء بالشراب الممزوج عند العطش او
بالجلاب. فاما الجوارشنات فالمسهلة منها يستعمل اكثرها في علة القولنج كالتمري والشهرياران
وجوارش الاسقف وجوارش المخلف وجوارش السفرجل المسهل الا ان السفرجلي يستعمل في غير القولنج
ايضا من علل الراس والمعدة وفي علل المفاصل وجوارش الطباشير المعروف بالزعفران يستعمل في
العلل الكائنة من الصفراء والبلغم وينفع المحرورين وسائر الجوارشنات غير المسهلة فاكثر ما
يستعمل في تبديل مزاج المعدة والكبد كجوارش العود والسفرجلي غير المسهل وجوارش الماء مسك
وجوارش السياسي وجوارش جالينوس وجوارش النعنع وجوارش التفاح والفلافلي والفونجي
وما جانسها وجوارش الاسقفون يسخن الكلى وكذلك جوارش البزور وجوارش الخوزي يستعمل
في الاسهال الكائن لضعف المعدة والكبد من البرودة وكذلك الكمزي وجوارش الخوري لمحمد بن
زكريا في الاسهال الكائن لاسترخا المعدة وضعفها ورطوبتها والاطريفل الصغير لتقوية المعدة
والابطاء بالشيب وجوارش البلاذر للابطاء بالمشيب والحفظ اذا كان النسيان من الرطوبة
ولجميع علل الراس والبدن اذا كان من البرودة والجوارش الفونجي والفلافلي والقنداديقون
والكموني لتسخين المعدة والكبد وفش الرياح واوجاع البطن الكائنة منها وعند سوء الهضم والتخم
والاطريفل الكبير لتسخين الكلى وفش الرياح والنفع من البواسير كذلك الاطريفل المتخذ بخبث
الحديد والعنجوش والفنجنوش كذلك يسخنان المعدة ويطردان الرياح ويحسنان اللون
واما المعجونات فان للدرياق منافع كثيرة لا تخفى على اهل التبصر بها ويستعمل في لدغ الحيات
والعقارب وجميع الحيوان ذوات السموم وجميع السموم المشروبة والمصبوبة في البدن وعند الادوية

المسهلة اذا افرط عملها ويدر الحيض اذا احتيج اليه ويمسكه فمن احتاجت الى ذلك ويقوي الطبيعة
في الجملة ويصلح عند فساد الهوآء وحدوث الوبآء وترياق الاربعة فيه بعض منافع الترياق الكبير شدد
وينفع من سدد الكبد والطحال ويطرد الرياح وينفع من لذع العقارب وكذلك ترياق عزرة
وينفع من لدغ الحيات والمثروديطوس يستعمل في مثلها ويدر الطمث ايضا ويفتت الحصى الخلال
وينفع من جميع العلل الباردة ودوآء المسك الحلو يستعمل في علل القلب والدماغ وعند ضعفه
وعند الوسواس العارض من السودآء وفي الصرع والماليخوليا والفزع وكذلك مفرح القلب ودوآء
المسك المر ينفع الخفقان وما اشبه ذلك والشليثا يستعمل في الامراض الكائنة من البلغم
والسودآء ومن الصرع والجنون والسكتة اذا شرب واذا استعط به والكاسكبينج والمثروديطوس
واصطمخيقون ينفع من جميع العلل الباردة ولها عمل قوي في الارحام وفي الكلى ايضا والكلكلانج يستعمل
في القولنج واوجاع المفاصل والبهق والبرص والاستسقآء اللحمي وفي اوجاع النسآء والكلكلانج
المازريوني ينفع من الاستسقآء الزقي والمآء الاصفر والدحمرثا يوخذ لسدد الكبد والطحال وبرد
الارحام وينفخ البطن ويدر الطمث وينفع من حمى الربع ودوا الكركم ينفع من الحميات الطويلة الباردة
ويسكن اذى البرد الكائن فيها ودوآء الخطاطيف ينفع من الخوانيق والفلونيا الرومي والفارسي يستعملان
عند شدة الوجع ويمسكان الخيط المفرط ونزف الدم ويقطعان الاسهال ويحفظان الجنين وينفعان من
القولنج ورياح الارحام ومعجون السورنجان والغاريقون يستعمل لاستيصال النقرس وكذلك معجون
هرمس ومعجون حب الغار لاستيصال القولنج وخاصة الريحي والسجزنيا يستعمل في علل المعدة
واورام الحنجرة ورطوبة المعدة والكبد والطحال الباردة ويدر الطمث والبول ويفتت الحصى ايضا
والامروسيا يستعمل لهذه العلل ولضعف المعدة والكبد معا من البرودة والاثاناسيا يفعل ايضا
مثل ذلك ويلحم القروح المزمنة اذا اخذ منها شيا وكذلك اذا وضع على الجراحة ويذهب صلابة الكبد
ويفتح سددها وكذلك ينفع من الاستسقآء ويفتح سدد الكبد والطحال دوآ الورد ودوآء الكركم ودوآ
اللك ومثل ذلك معجون الخاصة ومعجون السدد ومعجون الاسود ينفع من ذوسنطاريا وقروح الامعآء
ويقطع الحيض المفرط ونزف الدم فاما المربيات التي سبيلها سبيل الجوارشنات فالهليلج
يقوي المعدة وينفع من البواسير ويحسن اللون ويبطي بالشيب والاترج المربى يسخن الكلى ويطيب

الفم والنكهة ويزيد الباه والشقاقل المربى يسخن المعدة ويزيد في الحفظ وكذلك الوج المربى وينفع
في الفالج واللقوة والزنجبيل يسخن المعدة والكلى ويزيد في الباه والسفرجل المربى يقوي المعدة ويذهب
بالغثي ويوجد للبيضة ويمنع القي العارض من ضعف فم المعدة وكذلك التفاح المربى والجزر
المربى ينفع من ضعف الكلى ويزيد في الباه وكذلك اللفت المربى والقرع المربى يطفي الصفرآء وهو
صالح للمحرورين اذا لم يشتهوا الطعام وكذلك جمار النخل اذا ربي بالعسل والافاويه والاملج المربى
يقوي المعدة ويفعل ما يفعله الهليلج المربى والليمو المربى يطيب النكهة ويقمع الصفرآء ويذهب
بتخمة الغذآء ويعين على الهضم وجميع المربيات انما يفعل ما يفعله الشي قبل التربية بعينه مفردا
الا انه يكتسب من العسل والافاويه قوة على حسب ما خلط به فاما الاشربة فشراب العسل
يذهب بالرياح ويحل القولنج ويسخن المعدة والامعآء وكذلك شراب الجلنجبين وشراب المهدي الا
انها اقوى في ذلك منه والسكنجبين يسكن الصفرآء والعطش اذا شرب بالمآء البارد واذا شرب بالمآء
الحار فانه يقيء الصفرآء والمتخذ منه يسخن المعدة وينفع من الحميات المزمنة ذوات النافض واذا شرب
بالمآء الحار ومآء الشبث اخرج البلغم بالقي والمتخذ بالاصول والبزور اقوى في تفتيح السدد والمتخذ
من العنصل ينفع في الفالج والسكتة واللقوة ويعين على نفث الفضول الغليظة من الصدر والسكنجبين
الساذج المتخذ بمآء الورد والخل والسكر يطفي لطفة بالغة فاذا اتخذ باصل الهندبآء وبزره مكان
الاصول وبمآء الورد وبمآء الهندبآء المعصور ودوف فيه نور الغافث والعنبر وقليل راوند صيني
فانه عجيب في تطفية حرارة الكبد خاصة والمعدة والقلب ايضا وان القي فيه السماق الباردات والنشا بيبط
عند طبخه واخرج من ساعته نفع من حرارتها والجلاب يطفي حرارة المعدة والكبد ويقوي بهما مع
ذلك اذا اتخذ خاما فاما المطبوخ فانه ان اخذ بالمآء الحار اعان على القي وان اخذ بالمآء البارد سكن
الصفرآء وان اخذ مع شراب التفاح او السفرجل سكن القي ويقوي الطبيعة وكذلك السكنجبين السفرجلي
يقوي المعدة والقلب ويمنع القي والغثيان ويقوي الناقهين من الامراض وشراب الورد وشراب
الاجاص يطلقان الطبيعة اذا اخذا بالمآء البارد ويسهلان الصفرآء وينفعان من الحمى وشراب
العناب يطلق الطبيعة ويلين الصدر وينفع من السعال ومن حرقة المثانة ويسكن غليان الدم
ويقمع حدة الصفرآء ويغلظ الدم فيمنع من كون الجدري والقروح والبثور والدماميل وكذلك

فعل شراب الريباس وشراب الكدر الا انهما لا يساعدان للسعال وقروح المثانه وشراب الخشخاش
يمنع من السعال وعلل الصدر ويمنع النزلة ان تنزل من الراس الى الصدر وينفع قروح المثانة والكلى
ويجريها ويذهب بحدة الاخلاط وليس يطلق بل ربما يمسك الاسهال الكائن من النزله وخاصة الديافود
المركب اذا اتخذ بالبيس من المر والزعفران والاقاقيا والجلنار وعصارة لحية التيس وطبخ بدل
العسل بسكر طبرزد وقليل ميبختج وليس فوقه شئ في علاج المسلولين الذين بهم مع السعال انحلال
الطبيعة وكذلك في الاسهال الكائن من النزلة وشراب التفاح والسفرجل وشراب الآس يعقل الطبيعة
الا انها تزيد في السعال ما خلا شراب حب الآس فانه مع ذلك ينفع من السعال وشراب الفوتنج يمنع من
اورام الحلق الحارة ورب الجوز ينفع من اورام الحلق الحادثة عن الرطوبة ويحل الخوانيق الكائنة منها وشراب
الحصرم المتخذ بالسكر ينفع من حرارة المعدة ويقويها ويقوي الرحم ويمنع من الاسقاط اذا كان من الحرارة
والرب المتخذ منه يطفي الحرارة وينفع منه المتخذ بالسكر وشراب الرمان المتخذ بالنعنع ينفع من الخفقان
والمغص ويمنع القي وشراب السفسبج يسهل الصفراء ويرفع جميع الامراض الحادثة وينفع من علل الكلى
والصدر والمثانة الحادثة من الحرارة ومن القولنج الصفراوي واما الاقراص فيستعمل منها
قرصة انبرباريس في تفتيح سدد المعدة والكبد وفي اخر اورام الكبد والطحال الحارة ايضا في الحميات بعد
الرابع عشر وظهور النضج مع ماء الرازيانج والهندبا وربما زاد في ذلك ماء الكرفس اذا لم تكن الحرارة كثيرة
او كانت العلة مزمنة وعند الاستسقاء الحادث من الحرارة مناول ايضا هذه الاقرصة مع ماء البقول واذا
كانت الحرارة اقل فبماء الاصول والبزور واقراص الغافث والسنبل واقراص الورد والسك ينفع من الاورام
الصلبة الكائنة من الكبد وفي اواخر الاورام الحارة ايضا اذا صلبت واقراص الورد تستعمل في الحمى
النائبة مع الطباشير بعد النضج وكذلك في وجع المعدة بعد السقيه واقراص الطباشير في الحمى الصفراوية
بعد ظهور النضج واقراص الطباشير الممسكة في الاسهال الصفراوي مع الاشربة القابضة واقراص
الكافور عند حرارة الكبد والعلاج في الحمى المحرقة في ابتداء المرض وعند سقيها فيمن يحتاج الى النضج وخاصة
من به ورم في الاعضاء الداخلة واقراص الكهربا في اورام الطحال المزمنة اذا شرب مع السكنجبين الحامض
واقراص السفسبج اذا احتيج الى الاسهال برفق الا انه يحذر منه في حال حدة المرض لمكان السقمونيا والتربد
وقرصة الكهربا عند نزف الدم من اي موضع كان وكذلك قرصة الدم والسند والجلنار وقرصة

السماق واقراص الاقاقيا واقراص يوحنا لنفث الدم ونزفه من اي موضع كان واقراص الريوند
عند صدمة او ضربة تصيب الكبد واقراص الجعده بماء عنب الثعلب والرازيانج والهندبا عند الاستسقاء
الحادث من الحرارة وبماء الاصول والبزور عند الاستسقاء الكائن من البرودة مع ماء الزوفا اذا كان مع
الاستسقاء سعال ومع شراب حب الآس اذا كان مع السعال في الاستسقاء اسهال واقراص الخشخاش
واقراص الكاكنج واقراص قرحة المثانة في حرقة المثانة وقروحها والاقراص المعروفة بالكوكب في وجع المعدة
والمغص الكائن من افراط حس فم المعدة وتقطع نزف الدم من حيث كان وقرصة الزحير للمسلولين
عند الحمى والسعال والاسهال واما اللعوقات فلعوق الخيارشنبر يستعمل في العلل الصفراوية
وفي القولنج الصفراوي ولعوق الطباشير ولعوق الخشخاش لتنقية الصدر من الفضول الغليظة
ولعوق السوس ولعوق الكرسنة ولعوق بزر الكتان ولعوق حب القطن ولعوق الصنوبر يستعمل
جميع ذلك لنفث المدة والاخلاط الغليظة من الصدر ولعوق اللعابات تستعمل عند السعال العارض
من الحرارة وكذلك المطفئ ولعوق الجوز ولعوق اللبوب اقوى منهما واما السفوفات والقمائح فالسفوف
المعروف بدواء الخفقان في ضعف القلب الحادث من الحرارة والسفوف المعروف بدواء الحجارة في
الحصاة العارضة في الكلى وكذلك سفوف حجر اليهود وسفوف السورنجان في النقرس واوجاع المفاصل
الحادثة من الصفراء والبلغم وسفوف العود لطرد الرياح الغليظة من المعدة وتقويتها وسفوف السكر
لاخراج الخلط الصفراوي من البدن برفق والاثيرا الصغير للخوانيق والبثور العارضة في الفم من الحرارة
والاثيرا الكبير للخوانيق العارضة من البرودة والبلغم والسفوف المتخذ من بزر القثاء وبزر القرع
وبزر الفرفخ وبزر الخشخاش مع مثله فانيذ خزائني لحرقة المثانة وسفوف الجرب للجرب والحكة والبثور
والشري والدماميل والسفوف المتخذ بالزنباد والدرونج واللؤلؤ والكهربا ينفع من الخبالي ويطرد
عنه الرياح ويقوي المعدة والجنبتين وقميحة الزحير تنفع من الاسهال الصفراوي والسحج
الكائن منها اذا اخذ مع دهن الورد وبعض الاشربة القابضة وقميحة الرمان للاسهال الكائن من
ضعف المعدة وكذلك قميحة شاهبلوط والمقلياثا البارد عند الاسهال المراري والحار المتخذ بالحرف
والمصطكي وبزر الكراث وبزر الكتان والهليلج الكابلي المقلي بالزيت واشباهه عند الاسهال
البلغمي واما الاضمدة والاطلية وكل ما اتخذ منها من الاشياء الباردة الرطبة فيستعمل في

الاورام الحارة وما يتخذ منها بالافاويه والاشيار العطرية ففي ضعف الكبد والمعدة وما يتخذ بالاشيا
القابضة العطرية ففي الاسهال الكائن من الصفرا مع ضعف بالاحشا وما يتخذ من نشارة الصندل
والكافور والعدس الاحمر والفوفل وشياف الماميثا والورد والافيون اذا طليت بالخل وماء الورد
من جميع الاورام والاوجاع الحارة وخاصة من الصداع والرمد وكذلك الطلاء المعروف بالورد وبزر قطونا
مضروب بماء الورد والخل ودهن الورد يفعل كذلك وما يتخذ بالمرتك والعروق وخبث الفضة والزراوند
الطويل والاقاقيا والصبر والمر والمقل والخرف الجديد والبليلج وقشر الرمان مع الخل ودهن الورد في
السعفة والشيرنج والبثور والقروح الرطبة وكذلك المتخذ بالنورة والعفص من كل واحد جزء ومن
الخناجرين اذا طلي بدهن الورد وما يتخذ بالاشيار الحارة اللذيه فعند انضاج الخراجات والاورام
اذا احتاجت الى النضج وكذلك المتخذ بورق الكرنب والسلق والحماض والبرجس وورق الفجل المسلوق
بعد ان يخلط معها دقيق الحلبة ودقيق بزر الكتان وسمن البقر العتيق ويضمد به وربما زاد فيه خرو الديك
والحمام وكذلك المتخذ بالخمير وشيرج البيض اذا القي فيه الملح او البورق والنخع والحاشا وما يتخذ بالشونيز
والترمس الشامي وورق الآس اليابس وشحم الحنظل والكندس وبزر الكتان والشيح الارمني اذا طليت
اما بمرارة الثور واما مطبوخه بالماء والدهن ينفع من قتل الديدان وحب النزع يطلى على كاغذه ويلصق
ظهر الكاغذه بالسرة والبطن والمتخذ من ورق الخطمي الرطب المطبوخ بالماء العذب بعد ان يلقى عليه
مرداسنج واسفيداج بدهن الورد وماء الكزبرة الرطبة وماء عنب الثعلب وحي العالم في الاورام الحادثة
الحارة الى جانب الاذنين والاورام الحادثة عند الحمرة والماشرا والمتخذ بالعدس الاحمر المقشر والصندلين
والفوفل وشياف الماميثا والاقاقيا والكافور بماء الكزبرة في اورام صفراوية عند حدوث الحمرة والنار
الفارسية وما يتخذ من حقن الماش ومن المغاث والطين الارمني والصبر والاقاقيا بماء الاس في الوثي
بسبب عضلات البدن عند ضربة او سقطة وما يتخذ بدقيق الباقلي ودقيق الحمص ودقيق الشعير بالمبفسج
في ورم البيضتين بعد سقي البدن وينفع من ورم الثديين ايضا وما يتخذ بخبث الفضة والزنجار والشاد نج
والقصاص والكبريت الاصفر والابيض والزرناخ والمرمكي الاصفهاني والميويزج والعفص والزاج والكندس
والقسط والزيت المغسول بدهن الزيت وربما جعل حطب الكرم والحضض وورق الدفلي وزهرته والشاهترج
بالزيت او الخل او دهن الورد والحل الحرب والحكة والقمل وكذلك المتخذ باقماع الرمان الحلو والحامض من

من كل واحد وزن اربعة دراهم والكبريت الفارسي درهم والزرنيخ بوزن اربعة دوانق ونصف والزيبق
وزن نصف درهم ودهن الورد مقدار ما يطلى والمتخذ باللوز المحرق والقيصوم المحرق والفرفيون و
الباذنجان والبورق والخردل والشونيز وبزر الحرمل المحرقين وزبل الحمام وقشور شجر التين محرقين
اذا عجن بماء البصل وبدم الارنب وطلي نافع في داء الثعلب والمتخذ بالقسط والكندس والقوة والميسوطر
الفارسي والخردل وبزر الفجل بالخل في البهق والبرص واما الكمادات فالمتخذ منها بالخل
المطبوخ فيها السذاب او الفودنج او نخالة الحنطة او قشور اصل الكبر في صلابة الطحال والخل اذا طبخ
فيه الفودنج واكب على بخاره في اختلاج الوجه والعينين وحجر الرحى اذا احمي والقي في الخل والبيذ او
رش عليه عند الزكام اذا اردت قطعه وتحليله والكماد الحار اليابس كالرمل المسخن والملح والجاورس
المسخنين وما اشبه ذلك لتحليل الرياح من البطن وغيره وكذلك تعلق المحاجم بالنار والكماد الرطب
نافع في القولنج اذا كان بسبب يبوسة الثفل وحرارة الموضع من حدة الصفرا وعوان يحمل الحار في
زق ويلصق بالبطن وكذلك الجلوس في الابزن اذا كان كبيرا طويلا يحل القوه ويضعف البطن فهو لذلك
انفع منه والتكميد بالخل المسخن نافع لورم الثديين من انعقاد اللبن فيهما واما النطولات فالمتخذ
من ماء الشعير المقشر والسلوخ والبنفسج اليابس وورق القرع الرطب وجرادته والخس الرطب وبزره وبزر
الخشخاش وقشوره عند اليبوسة في الراس والسهر يطبخ بالماء العذب وينكب عليه وينطل به الراس
والمتخذ بالماورد والبنفسج والنيلوفر وتفاح الشاهترج واطراف الخلاف مع الاشيار المتقدمة في
البرسام ويوضع فيه الاطراف والمتخذ بالبابونج واكليل الملك والقيصوم والنمام والشبث والنخالة
والخطمي واصوله عند الحاجة في التحليل اما بالانكباب عليه واما بالنطل على الموضع والمتخذ بورق الاس
وقشور الرمان وعفص الطرفا وجوز السرو وجفت البلوط والعفص في خروج المقعدة والرحم يجلس
فيه واما الغراغر فالمتخذ منها بالخيار شنبر مع ماء عنب الثعلب وماء الهندبا ينفع في
الاورام الحادثة بالحلق من الحرارة والمتخذ بالايارج والسكنجبين من الفضول المجتمعة في الراس
اذا كان معها ادنى حرارة ومع المري اذا كانت الفضول باردة وبماء التين والحمص واصل السوسن
لنضج الاورام الحادثة بالحلق والمتخذ بالخردل والعاقرقرحا والميويزج والمرزنجوش والسعتر
والنمام والايارج بالمري في جميع الامراض الباردة الحادثة في الراس والعصب كالاسترخاء واللقوه

ما

والفالج والرعشة وما اشبهها والميويزج اذا غرغر في المصطكي ومضغ عند الحاجة الى سيلان
اللعاب في مثل هذه العلة وخاصة اذا جعل معها عاقرقرحا واما السنونات فالمتخذ منها
بالاشياء القابضة كقفاح الكرم والجلنار والورد والسماق وقشور الرمان في سيلان الدم
عن اللثات لضعفها من جهة الرطوبة فانها تنفع بها فاذا طبخ هذه الادوية وزيد فيه العدس المقشر
واصل السوس وتمضمض بها في وجع الاسنان وورم اللثة واللسان واللهاة من الحرارة نفعها
والمتخذ بالاشياء المجربة والصدف المحرقة والاملاح المحرقة بعد عجنها بالعسل والكندر والعود
المحرق وغير المحرق بجلاء الاسنان وتقويتها والعفص يقوي للاكلة الحادثة بالاسنان واللثات
وينفع منها السنبل والعاقرقرحا وخير بوا مدقوقة اذا دلكت بها اللثات وتمضمض بعد ذلك بالخل
وكذلك اذا دلكت برماد خزفة قد غمست في الخل وتنثر عليها وهي رطبة الزرنيخ البغدادي واحرقت ثم
سحقت واستعملت وتمضمض بالخل والمياه المطبوخ فيها الاشياء الباردة القابضة كالورد
والعدس واصل السوس والسماق وحب الآس والعفص والبليلج الكابلي وقشور الرمان والشاهتزج
وكذلك اذا طبخت هذه في الخل والنبيذ ينفع من وجع الاسنان ونحوها من البثور الحادثة في الفم
واما الذرورات المستعملة في الجراحات والقروح فصمغ البلاط المسحوق يذر على الجراحات
الطرية حلو قتها ويلحمها ويدملها وقشور شجرة التوت وهي السعتم اذا سحق كالكحل وذر على الجراحات
الطرية نفعها وكذلك الذرور المتخذ من الصبر والمر والكندر والاشق والجلنار ودم الاخوين
وطاليا شجرة الصنوبر المحرق وجرادة الادم وعنزروت يدمل القروح الطرية وينبت اللحم في سائر
القروح اذا لم تكن عفنة او مزمنة والمتخذ بالورد والاسفيداج والجلنار والشب اليماني وبزر
الورد اجزاء سواء يستعمل في ادمال القروح ونصل جلدها والحناء المستعمل في القروح التي
يراد تجفيفها في الشيرنج وفي القروح الكائنة على رؤس الصبيان من الحرارة وكذلك العدس والكرسنة
وكذلك قشور القرع اليابس المحرق اذا نثر على القروح الحارة الرطبة نفعها فاما اذا كان في
القروح وضر ونتن فالمتخذ من القلقطار المحرق والزنجار والشب اليماني والتوتيا والعفص
والانزروت والمتخذ بقشور البلوط والزراوند الطويل وزبد البحر واصل السوس في القروح الرطبة
فاما عند نزف الدم من الجراحة فالسرقولون والذرور المتخذ من الصبر ودم الاخوين والودع

المحرق والانزروت والمر والقاقيا والاسفيداج المحرق والمداد اليابس والسادج من كل واحد
عشرة دراهم قشور الكندر وطين ارمني من كل واحد عشرون درهما كربرة يابسة وحناء من
كل واحد اثنا عشر درهما عصارة لحية التيس ثمانية دراهم نسج العنكبوت سبعة دراهم يدق
وينخل ويداف ببياض البيض ويلوث فيه وبر الارنب ويذر عليه قليل كافور ويوضع على الجراحة
والفتح ما امكن وان كان رعاف فدس به فتيلة في الانف فاما القروح العفنة الغائرة الكائنة
في الاعضاء المفسدة للعظام فيحشى بزنجار الكندر مسحوقا واما البواسير التي يرشح منها
صديد ولا يكون معها ورم فيحشى بالصبر والكهربا مسحوقين واما العفنة التي تزيد فانه يذر
عليها دكل برديكل واما الادهان فدهن البنفسج ودهن النيلوفر ودهن القرع ينفع من السهر
ويبس الدماغ ويرطب البدن ويحلل الاخلاط الحارة ودهن الورد ينفع من الصداع الحار اذا استعمل
مع الخل وخاصة اذا زيد فيها ماء الورد وشم جميعا واستنشق ومن الاورام الحادثة في الاذن
بفتيلة وينفع دهن الورد والخل اذا زيد فيهما ماء الكرفس الرطب من الحكة والجرب ومن اكثر البثور
ويستعمل في اتخاذ اكثر المراهم في الصيف ويقوي الاعضاء اذا مزجت به وينفع من شقاق
اليدين والرجلين اذا اذيب به الشمع واستعمل ودهن الخيري والسوسن والنرجس يستعمل في
جميع الاعضاء التي يحتاج الى التسخين والتحليل وكذلك دهن البزر الا انه يلين ايضا والياسمين
والكاذي والدهن الاخضر المطبوخ بالرياحين ينفع من جميع العلل الباردة الكائنة في العصب
والاعضاء العصبانية وكذلك الزيت يقوي العضو مع التحليل لما يكون فيه من البخارات الغليظة
والدهن المتخذ من السمسم المقشر وبزر الخشخاش مناصفة يسكن الاوجاع وينوم ودهن الحنطة
ينفع من القوابي والجرب وكذلك دهن الحمص والكرسنة ودهن البيض ينفع من حرق النار
ويعين على انبات الشعر ودهن نوى المشمش ينفع من البواسير اذا لم يكن معها حرارة ودهن
الآس يقوي الشعر وتسويده ودهن المصطكي ينفع من الانثنا ويعقب الامراض والوجع الساطراس
ونضج الضعف للمعدة واورامها ودهن البابونج يحلل ما يبقى في الاعضاء العصبانية من الورم
ودهن الحسك ينفع من وجع المفاصل والظهر والكلى والمثانة ويزيد في الباه اذا شرب بالنبيذ او
المفرح اذا احتقن به ودهن اللوز يحلل ما في الصدر ويلين الاخلاط ويسكن حدتها وموصلح لجميع

المحروش ودهن الجوز حار غليظ محرق يصلح للمشايخ ولمن يغلب عليه البرودة ودهن الحبة الخضرا
كذلك وينفع لمن بردت كلاه . ودهن اللوز المر يفتت الحصاة وينفع سدد الكبد والطحى الذاشير
مع ماء الاصول ودهن الخردل يسخن الاعضاء الباردة اذا طلي عليها وكذلك دهن الجرجير ودهن
الخروع ودهن الكلكلانج ودهن الفيقلادن ينفع جميع ذلك من العلل الباردة الحادثة في العصب
شربا وتمريخا ودهن النارد من ينفع من وجع المعدة وضعفها وضعف الكبد والاحشاء ودهن
البلسان ينفع من وجع العصب الباردة وهو يحبس ويفتح السدد اذا جعل في المعجونات يكا... ويفتت
الحصاة ويدر البول ودهن الافسنتين ينفع من وجع المعدة الباردة والسمن والزبد ينفعان
ضرر المسموم باللذع والسفي معا ويسخنان الاخلاط والاورام ويحللانها والدهن المقاو لذلك
لتحليل الصلابة من العصاب وكذلك اكثر الشحوم والامخاخ والدهن المتخذ من السمسم المقشر
وبزر الحشيشا شرضا صنعة يسكن الاوجاع وسموم واما المراهم فالمرهم الابيض الكافوري يستعمل
عند القروح التي مع حرارة وعند حرق النار وجميع البثور الحارة اذا انفرجت ومرهم النورة المغسولة
سبع مرات بالماء اذا اتخذت مرهما بدهن الورد واسفيداج الرصاص وبياض البيض من حرق النار وعض
عض الكلب وكذلك مرهم النسل والمرهم الاسود المتخذ بالزفت ينفع في انبات اللحم في القروح والاسود
المرداسنجي يدمل القروح الكائنة في الابدان الرخصة وينبت اللحم في الابدان الصلبة ومرهم الزنجفر
وهو شنكرف المعروف بنكثرتنا اي العجيب ينبت اللحم في القروح سريعا ومرهم الرسل والمرهم المتخذ
شحم من الخنازير ومرهم دياخلون ينفع في تحليل الاورام الصلبة وفي انضاجها وفي تليين الاورام
الكائنة في العصب والاعضاء العصبانية والمرهم المتخذ بالفرفيون وعلك الانباط والزفت
اذا جمعت بالشمع غير المذاب مع قليل من الدهن يدمل القروح والجراحات الحادثة بالعصب
والمرهم الاخضر ينقي اللحم الزائد في القروح الرطبة وينبت اللحم في القروح الحادثة في الاعضاء
الغضروفية كالاذن والانف وكذلك المرهم المصري وكذلك المتخذ بحبث الحديد والخل ودهن
الورد ومرهم الباسليقون ينفع من قروح الاذن ايضا والمرهم المتخذ بالشمع ودهن الورد والاسفيداج ٢٠
وعصارة لحية التيس وماء الاس المعصور ينفع من البواسير اذا كانت من الحرارة ومن حرق النار
ايضا وكذلك المرهم المتخذ بخطر البقر ينفع من البواسير مع الحرارة واليبوسة وينفع من الشقاق

الذي يكون بالمقعدة والمرهم المتخذ بالشمع المصفى ودهن اللوز والبنفسج والسمسم المقشر المسحوق
وحب السفرجل المقشر ولب نوى الخوخ ولب نوى البلبلج وحب القرع المقشر والكثيرا والماميران
المصفى وزبد البحر والزعفران والانزروت في الرمد الذي يكون مع غلظ الاجفان وخشونتها والمتخذ
بالكثيرا وماء الورد ودهن اللوز والشمع المصفى في الجراحة تكون بالعين واما الشيافات فكل ما
يتخذ منها من الادوية المسهلة كشياف السكر المتخذ بالسكر الاصفر والملح والبورق ويعقد بالنار
فيستعمل عند اعتقال الطبيعة لتليينها برفق وما يتخذ منها بالصموغ المحللة للرياح كالسكبينج
والجاوشير والاشق والمقل والجندبيدستر ولب القرطم والتين اليابس والتمر الكرماني وشحم الحنظل
وقثاء الحمار وما اشبهها ففي القولنج واوجاع المفاصل والمتخذ منها بالتمر الكرماني والفانيذ ولب
الجوز والثوم والبزور المسخنة فلمغص الكلى والمتخذ منها بالعفص ولعبة البزر وبزر الاجرة والعاقرقرحا
للانعاظ والمتخذ منها بالشمع والمر والزعفران والكندر والافيون والاقاقيا والارز وما اشبهها ففي الزحير
الكائن مع حدة الاخلاط ويشد في طرف الشياف منها عند الحاجة الى اتخاذها خيط ليجذب عند الحاجة الى
ذلك فانها ربما تخدر وتتشبث اذا طال مدة لبث احتمالها فيجاوز ساعة او ساعتين والمتخذ بالكحل والاقاقيا
والجلنار والكندر والعفص والشب اليماني بماء الاس الرطب في الرعاف يذر على الفتيلة بماء الملح والاذدوج
او للرداد ويدس في الانف ويذر على المقعدة المسترخية بعد ان يغسل بالمياه القابضة ويجلس فيها طويلا ثم ينشف
ويمسح بدهن الورد ثم يذر عليها الدواء ويرد ويستعمل في ذرور الطمث والمتخذ بالعنزروت والمر والفوتنج الجبلي
والشونيز والسذاب من كل واحد وزن درهمين ترمس وزبيب منزوع العجم من كل واحد وزن درهمين افسنتين
درهم بورق اسفار من خمس شياف مرارة الثور ربما يحتمل عند الحاجة الى ادرار الطمث ويستعمل عند عسر الولادة
شحم ارمني وقيصوم وفوتنج جبلي ومصطكي اجزاء سواء ويوضع في الرحم حتى يخرج الطفل والمتخذ بالقند
المعقود والمخلوط به الخطمي والحسن والسقمونيا اجزاء سواء في الحاجة الى سرعة الاجابة عند اعتقال
الطبيعة مع الحرارة والمتخذ بالمازريون وخرو الحمام والورق يورد وسكبينج وايرسا وشحم الحنظل في المعاء
الاصفر عند الحاجة الى الاستفراغ والناطف اذا احتمل منه قطعة لين الطبيعة وخاصة الصبيان
والصابون لا خطر منه شيافه واحتمل بسهل الطبيعة سريعا واما الحقن فاللينة منها المتخذة
بالشعير المقشر والخطمي المصور وبخرفة والسفوح اليابس من كل واحد كف ومن السبستان والعناب

والرمد الطائفي مرّوخ الجمّ من كل واحد عشرون حبة اذا طبخ على الرسم وصُفّي وأُلقي عليه دهن حلّ
اودهن بنفسج اودهن نيلوفر اودهن وردا ودهن لوز من كل واحد عشرة دراهم وذر عليه سكر احمر استار
وبورق نصف درهم في الحمّيات الحادّة مع بزر الطلعة والمحدد بورق الكزبرة والسلق والبلاب والخس
المصرورة والعناب والسبستان والخطمي والحسك واكليل الملك والقيصوم والبابونج وما جانس
ذلك وقد حل فيه السكر الاحمر وصب عليه دهن الخل ودهن البنفسج في القولنج الكائن من الحرارة
والتي يرادفها الصموغ الحارّة المسهلة والادوية المسخنة الطاردة للرياح كالسذاب والسعتر
والفودنج وكالجندبيدستر والسكبينج والمقل والقانيد ودهن الرتة ودهن الاكارع ودهن
البزر والمري وشم الحنظل فعند القولنج البلغمي وشدة اعتقال الطبيعة والمحدد منها ماء الاكارع
والرؤس والخصى والشحوم والادهان عند هزال الكلى وضعفها لمن يريد تقويتها وتسمينها والمتخذ
بماء كشك الشعير والارز المطبوخين مع الورد اذا القي عليه دهن الورد ودنف فهامخ البيض عند
شدة سحج الامعاء وان القي عليه الصمغ والاقاقيا ودم الاخوين والكهربا والجلنار والمر والكندر وقليل
افيون في اول الحال واما في اخرها فلا فان زيد في ذلك القرطاس المحرق والزرنيخ الاحمر والفرصة
اللبنية او الفرصة الفرسية فعند عفن قروح الامعاء واما الاكحال وشياف العنبر مستعمل
الزرور الملكي بلبن امراة ترضع جارية في اول الرمد وكذلك الشيافات الكافورية والشيافات الاقموع
وشياف مارقوس مداقا باللبن في اول العلة ثم بالماء في اخر العلة وكذلك الاغبرة اذا كان في العين شرّ
مثل لعاب حب السفرجل ولعاب بزر المرو ولبن النساء وماء بياض البيض فاذا احتاج الى النضج فلعاب الحلبة
ولعاب بزر الكتان والكندري المصفى ثم شياف الكندر غير المصفى فاذا صار قرحة فشياف الاثار
وفي اواخر الرمد اذا لم يكن فيه بثر فالذرور الاصفر وعند جرب العين ايضا وبعد ذلك الشياف الاحمر اللين
وشياف الرمان والشياف الاخضر والكحل البنفسجي وطرخماطيقان وشياف قطقند والشياف الوردي وينفع
من الظفرة ايضا جميع ذلك وينفع من الرمد البارد الماء المطبوخ فيه السمسم المقشر والشعير المقشر
وحب السفرجل غير المقشر وبزر الخشخاش والزعفران الصحاح والماميران الصيني والانزروت والعسكر
المصري ونحو ذلك اذا اقطر في العين وينفع من الرمد ايضا اذا لم يكن معه حرارة شياف الحلبة ولعابها
والذرور الاصفر المعجون وشياف اصطفطيقان وينفع من السبل الشياف الاصفر والدينارجون

وينفع من ضعف البصر كحل خشنام وكحل كلثم وبرود الرمان وبرود اهرن وينفع من ابتداء
الماء ومن الانتشار كحل باسليقون وعزيز وشياف المرارات وشياف محمد بن زكريا وينفع من الغشاء
الكحل المتخذ بالفلفل والدار فلفل والقنبيل اجزاء سواء وماء كبد التيس المشوية اذا ذر عليها وهي
مشروحة الفلفل والدار فلفل وشويت واخرجت ماءها وكحل به العين واكل الكبد وينفع من انتثار
الاشفار الكحل المتخذ من نوى التمر المحرق والسنبل الهندي واللازورد ودخان الكندر وينفع من جحوظ
العين شياف السماق وينفع من القرحة والدمعة شياف التوتيا والتوتيا المربى بماء الحصرم ويذهب
بالبياض من اثر القرحة في العين الذرور المتخذ من زبد البحر والانزروت والسكر الطبرزد اجزاء سواء من
كل واحد جزء مسحوق بالحرص بورق مع جزء يستعمل بعد خروج الحمام والانكباب على بخار الماء الحار
والحك باللسان وينفع من جميع ما يصيب العين من صدمة او ضربة او قرحة او جراحة ان يضرب صفرة
البيض بدهن الورد ويغمس فيه قطنة وتوضع على العين وتشد وينام على القفاء حتى يسكن الوجع
واما الشمومات والسعوطات فالسعوط بدهن البنفسج والقرع والنيلوفر يذهب بالهذيان
العارض في الحميات الحادة ويذهب بيبوسة الدماغ ويرطبه وشم الخل ودهن الورد وماء الورد
ينفع من الصداع الحار ويقوي الدماغ حتى لا يقبل البخارات التي ترتفع اليه من المعدة وشم الشونيز
المقلو يفتح مجاري الراس ويمنع الزكام ويجذب المادة الى المنخرين والشونيز المسحوق بالخل ينفع سدد
الخياشيم وشم الصعتر يذهب بالورم الخارج العارض في الحلق من تناول الاشياء المفتحة كالباقلى
وخاصة الرطبة وما اشبه ذلك وشم الجندبيدستر ينفع من الصداع الكائن من البرودة وكذلك
شم المسك وينفع منه ومن النزلة اذا كانت من البرودة شم الميعة وميعة الرمان والدخن بها والدخن
بالكافور يقوي الراس ويبرد الدماغ ويمنع من صعود البخار والدخن بالورد والسكر المعجون معا يقطع
النزلة واقوى منه فيه الدخن بالسندروس وبالكاغد وشم الفلفل والكندر معجونين ومع العاقرقرحا
والجندبيدستر ما يعين على العطاس والسعوط بماء اصل السلق ينقي الدماغ والمتخذ من الكندر والمسك
والجندبيدستر والمر والزعفران والجاوشير والكندر والعدس والمر والصبر والحضض والكافور
والمرارات مثل مرارة الشبوط والكركي ومرارة الذئب ومرارة النسر ومرارة الرخم ومرارة القنفذ
البحري وما اشبهها تستعمل في الفالج واللقوة واوجاع الراس المزمنة والصداع العتيق فاما اذا

كان الصداع من حرارة فبالافيون والكافور والطباشير والزعفران ودهن النيلوفر او القرع او
البنفسج او دهن اللوز الحلو وينبغي ان يجتهد في معرفة المزورات من الاغذية وسائر الاطعمة
مان قوام الامر باصلاح الاغذية فالعدس المقول البارده الرطبة كالاسفاناخ والرجلة والخس
والبقلة اليمانية والخبازي ومايجري مجراها بدهن اللوز او البنفسج في علل الصدر والمثانة الحارة من
غير ان يجدها من الاشيآء الحامضة كالرمان حبه والانبرباريس والسماق والتمر الهندي والاجاص
والنبك ومعلق المشمش وما اشبهها وفي غيرها من العلل الحارة معده بهذه الحموضات الا ان كل ماكان
الطبيعة منعقلة فبالنبك والاجاص والتمر الهندي وما فيه قوة مطلقة واذا كانت منطلقة فبما
يعقلها مثل السماق وحب الرمان المدقوق واذا كانت معتدلة فالانبرباريس والرمان والريباجة
بدهن اللوز والبنفسج وتستعمل اذا كانت قليلة الابازير في العلل الصفراوية وبالكثيرة الابازير اذا
كانت العلة من الصفرآء والبلغم وتتخذ اما باطراف الجداء واما بالفراريج وكذلك اذا خارت القوة في
الحميات الحارة اذا لم تكن حادة جدا وتعمل من الفراريج في حال ضعف المعدة والماريانجة تستعمل عند
الاسهال الكائن من الصفرآء اذا قلي زبيبها وحب رمانها فاما اذا كان الاسهال بلغميا فيكثر فيها من
الافاوية القابضة كالعود والسك والسنبل والقرنفل والفلفل والمسك وكذلك مآء اللحم المتخذ من
جرم اللحم نفسه دون ان يخلط بغيره من المآء وصفته ان تشرح اللحم الاحمر وتقطع قطعا صغارا
وتجعل في قدر وتغطي راسه بالخبز وتوضع عليها وتوضع عليها فوق الخبز شي ثقيل يمنع بخاره فيوقد
تحته نار لينة حتى اذا خرج ماؤه فتح راس القدر وصب مآء اللحم في غضارة ثم تعاد القدر كذلك
الى النار الى ان تخرج من اللحم كل نداوة فيه ثم تردد ذلك المآء بعد ان يرمى بالثفال اللحم الى القدر وتجعل
فيها شي من الدارصيني والعود وتصب عليه شي من مآء السفرجل والتفاح وتقطر عليه شي من الشراب
الريحاني القوي عند الفراغ من الطبخ وتناول هذا الطبيخ فيصلح لكل من انحلت قوته وطبيعته وضعف
شهوته للغذآء وهضمه له ومآء الحمص يستعمل عند ضعف الكلى فانه يعين على الباه ويدر البول
والطمث ويحسن اللون وهو غذآء معتدل لطيف اذا اتخذ بدهن اللوز او البنفسج فاما اذا اتخذ باللحم
فهو حار ويصلح في اواخر العلل وان كانت من الحرارة وفي الامراض الباردة وكذلك مآء اللحم المعهود
والقلايا والمطجنات تستعمل في العلل الباردة الكائنة في العصب والشورباج باللحم الرخص

فتستعمل في الامراض المعتدلة فاذا اتخذ باللحم السمين فانه يسخن وكذلك الاسفيدباج الا انه يصلح لاصحاب
السودآء ولمن يريد ان يستفرغ بالدوآء اما بالمسهل واما بالقي وكذلك الجوذابات توخذ قبل القي والعدسية
اذا اتخذت من العدس الاحمر المقشر والماشية اذا قلي ماشها واتخذتا بدهن اللوز فصلحتا في الحميات
الحادة والكشك والارز المطبوخان معا يصلحان لمن انطلقت طبيعته مع الحرارة اذا القي عليهما اللوز
المقلو بقشره الداخل مسحوقا والصمغ اذا كان مع الاسهال تقطيع وكذلك الارز والجاورس المطبوخ
باللبن مع السكر غذآء لطيف لمن كان معتدل المزاج اذا القي في لبنه قبل الطبخ وهو حليب حجارة محماة
او قطع حديد الى ان يذهب مائيته وطبخ الارز بالمآء ثم خلط اللبن واكل بغير الملح نفع من علل الصدر
والمثانة والقروح في الامعآء وحرقة البول وكثرة دروره من سبب حدة الاخلاط ومن الاسهال اذا
كان مع سحج وكذلك اذا القي في الارز عند طبخه شحم الكلى الطري وخاصة شحم كلى الماعز والنخالة
بدهن اللوز والسكر يلين الصدر وينفع من السعال الكائن من الحرارة وكذلك اذا اتخذ بالترنجبين وبزر البطيخ
الهندي والاطرية التي تعتادها الاتراك ويدعونها رشته هي نافعة من السعال اذا لم يكن خلطه
حادا وهو غذآء صالح لمن كان حار المزاج من الاصحآء ويحتاج الى غذآء متين قوي والمصوصات
٢٠ اذا اتخذت من الفواخت والقلقلانة والدراج والقبج والسماني والطيهوج والدبسية وهي الدباحية
والقطا فكلها تنفع من ضعف الشهوة وتقمع الصفرآء ايضا وتنفع في ضعف الشهوة المخللات
كلها مثل البصل والثوم والاشترغاز المخللة والتفاح المخلل والخوخ المخلل والباذنجان والكبر
المخللين وهما نافعان مع ذلك سدد الطحال وكذلك اكثر الكوامخ الا ان الكوامخ ردية الغذآء ولحوم هذه
الطيور البرية كلها اذا اتخذ منها مآء حمص او مآء لحم او شوي او قلي بالدهن واتخذ كردنا كان معتدلة
حقيقة تصلح للناقهين من المرضى الا ان المقلي بالدهن اعسر هضما من غيره والخل يصلح للامراض اذا
اتخذ بدهن اللوز او البنفسج او الزيت المغسول او السكر الطبرزد والخل النقيف البسير والتي حليه الخس
والخيار والقثاء وما اشبه ذلك وطيب بشي من النعنع الغض الملتوت بدهن اللوز المبلول بمآء الورد
المحلى بالسكر يصلح في الامراض الحارة لمن لا يشتهي الطعام ويصف طبعه من الزاد والسكباج المتخذ باطايب
البقر يصلح في الهرمان وينفع في الاسهال اذا كان من الصفرآء ما لم يكن معه سحج ومآء الكرنبية تطلق الطبيعة
في القولنج وكذلك السلقية الا انها ردية للمعدة والشلجمية تصلح لمن يريد ادرار البول وتسخن

الكلى وترطيبها وكذلك الرطبة ومما يعتذر الى اللبن ايضا والشورباج المتخذ بالدجاج العتيق اذا طبخ مع
الشبث والسلق والنعنع والكرفس والقرع فيه كف ملح ووزن درهمين بسباسج نافع من القولنج وفتح
العلل السوداوية الا ان يشبه سبيل الدواء لا سبيل الغذاء والسمك الطري بابار الطري او الشبابيط
اذا شوي بخار الخل بقمع الصفراء وهو يصلح لاصحاب الامراج الحارة وكذلك السمك الصغار المصطادة
على الرملة الرضراضي المشوي على الجمر فاما اصحاب المزاج البارد فالمشوي مدهونا بالمشمش والفرع اذا
قلي بدهن اللوز ونثر عليه شي من الكزبرة اليابسة نافع من الامراض الحادة ويصلح لاصحاب علل الصدر والمثانة
وهو صالح لجميع العلل الحارة. فهذه الجملة المشار اليها هي اول الامر لابد من ان يكون ممثلا على ذكر لمن يتدرج
الى معالجة الامراض على كل حال ومع ذلك فادم النظر في الكتب المولفة في الاصول وخاصة في حيلة البرو
وفي الكناشات المجموعة لتسلك في معالجة كل علة الطريق التي سلكت فيها واحكم معرفة الادوية براي العين
لئلا تغلط فيها فان الغلط فيها لا تعادر وجرته. واعرفه اولا من كتاب الادوية المفردة لجالينوس ومن كتاب
ذياسقوريدس بالاسم والصفة وكيفية الفعل وكمية الدرجة وان تعذر ذلك فانظر الى ما هو غالب على
الشي الذي تريد ان تعرف مزاجه وتحققه من طعم ثم احكم عليه بما يصح عندك من ذلك فان الطعوم تسعة حلو
ودسم ومر ومالح وحريف وحامض وقابض وعفص وتفه فالحلو والدسم منها حاران الا ان الاغلب
على الحلو الجوهر الهوائي وعلى الدسم الجوهر المائي والحلو يجرد والدسم يملس وهما مع حرارتهما الى الاعتدال
والمر حار قطاع فتاح للسدد مبدد للاخلاط الغليظة والمالح حار يسخن اولا ويجرد الا انه باخرة يجفف
ويقبض والحريف حار يسخن في الاجرام ويقطع الاخلاط حتى انه ربما يقرح والحامض بارد لطيف يقطع ويخرج
ويجرد ويحسن والقابض بارد يجمع ويغلظ ظاهر الاجرام ولا يغوص فيه كثير غوص والعفص بارد يجمع
جمعا عنيفا ويكثف ويعمل في غور الاجرام ويؤثر فيها اثرا بليغا ويخشن واما التفه فانه بارد
الا ان ما كان منه رطبا فانه يرطب كبياض البيض وما كان يابسا يجفف كالنشا فاما سائر الطعوم
المركبة فعلى نحو ما ذكرت منها من المفردة كطعم البليلج الذي هو مركب من العفوصة والمرارة و
الحلاوة وكطعم الباذنجان الذي هو مركب من المر والحريف وطعم الهندبا الذي هو مركب من المر
والتفه وما اشبه ذلك. فاما درجات الادوية فانما نوقف عليها من هذه الجهة فان كل شي
مما يوكل او يشرب فلا محالة يعمل في البدن عملا او يعمل فيه البدن او يعمل اولا في البدن ثم يعمل فيه

البدن اولا ثم يعمل هو في البدن فكل ما عمل في البدن اذا ورد عليه من غير ان يعمل البدن فيه ويحيله
فهو سم وكل ما عمل فيه البدن اذا ورد عليه واحاله عن اخره او على ما امكن منه وتشبه بالبدن الذي
ورد عليه فهو غذاء وكل ما اذا ورد على البدن فعمل اولا فيه ثم عمل فيه البدن واحاله كالبصل والثوم
والخس والحشيش فهو غذاء دوائي وكل ما اذا ورد على البدن وعمل فيه البدن بعض العمل ثم انه عمل
في البدن فسخنه او برده او رطبه او جففه فهو دواء وهذه الماكولات والمشروبات اما ان تعمل
في البدن عملا خفيا خفيا واما ان تعمل عملا اكثر من ذلك قليلا واما ان تعمل عملا بينا ظاهرا واما ان تعمل
عملا بليغا قويا فكل ما عمل منها عملا خفيا فهو في الدرجة الاولى في التسخين او التبريد او الترطيب او التجفيف
بحسب عمله من ذلك في البدن والذي يكون عمله ابين من الخفي قليلا فهو في الدرجة الثانية منها والذي يكون
عمله ظاهرا بينا فهو في الدرجة الثالثة والذي يكون عمله قويا بليغا فانه يكون في الدرجة الرابعة والشي
الحار الرطب لا تجاوز حرارته الدرجة الاولى لان الحرارة اذا زادت على ذلك المقدار افنت الرطوبة فلذلك لا
توجد دواء هو حار في الدرجة الثانية او الثالثة الا انه يابس وكل ما هو حار في الدرجة الرابعة فانه يابس
في تلك الدرجة بعينها وادراك الدواء المفردة الكيفية عسر جدا كما ان ادراك المزاج المفرد الكيفية عسر
بل بالاضافة ينسب الى الاغلب عليه منها. فاما ما يسهل من الاشياء المتناولة فانها تسهل على نوعين اما
بالطبع واما بالعرض والمسهل بالطبع اما ان يسهل بالتوسط واما ان يسهل بلا توسط كالغاريقون
فانه يسهل منه القليل وليس يظهر فيه كيفية تدل على فعله وانما الغالب على طعمه المرارة اليسيرة وليس
ولا واحدة منها مشاكلة لفعله في افراط الاسهال. فاما ما يسهل بالتوسط فهو على ضربين اما بتوسط
المشاكلة واما بتوسط المضادة اما بتوسط المشاكلة كالصبر فانه مر حار يابس مشاكل للقوة المرة
الصفراء وطعمها ولونها ولطافتها ويسهل الصفراء بعينها ويشفي الامراض الكائنة منها من غير ان يولم العضو
الذي يغترقه الى ان يسوغ الطبيعة اليه شكله فاما اذا ما ذاقت القوة الدافعة بالمجتمع منها في المعدة وسائر
اعضاء الغذاء دفعته واخرجته واستراح البدن من الاعراض الكائنة منها واما بتوسط المضادة كالماء
الجبن فانه بارد رطب ماديخ القوام ضد للمرة الصفراء ويخرج الصفراء الحادة من بين سائر الاخلاط ويشفي
الاعراض الكائنة منها ويشفي الكبد من الفضول المجتمعة المحترقة الكائنة فيها الفاسدة الكيفية والكمية
معا وكالسرخس ايضا فانه يخرج الصفراء من قبل ان يعبر ابدان اصحاب اليرقان ويذهب بالصفرة من عيونهم اذا

استعملوا ايايه وهو بارد رطب ضد للمرة الصفرآء في المزاج والمسهل بالعرض فاما ان يسهل بالتوسط
واما ان يسهل بلا توسط فالذي يسهل بالتوسط فيسهل اما من جهة القوة المسكة واما من جهة القوة
المغيرة اما من جهة القوة المسكة فانه يكون بارخائها وهو على ضربين اما بتوسط فله الحرارة الغريزية
بالحلل والانطفآء فيستتبع القوة المسكة التي في اوعية الكيموسات فيسيل ما فيها كالذي يعرض من تناول
الزيد والعفص من الزبد والجرنوق وبزر الانجرة واللبوب لعفنه فانها بعفونتها تستفرغ استفراغا مفرطا
مع شدة كرب وضيق نفس وصغر نبض وحدوث نهش كثير وتحلل الغريزة ويخرج من حد الدوآء الى السم القاتل
فاذا حرضت الابدان بالمآء البارد واستحصف مسام الابدان فلم ينفذ منها ما تحلل من الغريزة سكنت تلك
الاعراض وانقطعت الخلفة واما بتوسط ايلام الاوعية التي فيها الكيموسات كالمعدة والكبد والطحال
والكلية والاحشاء فيضعف القوة المسكة لالمها عن امساك ما فيها كالذي يعرض عن تناول ما ر للسلق
من اذابة الامعاء والمعدة والمقعدة بايلامه اياها بملوحته وكذلك مآء الاشنان والملح النفطي
والبورق والمازريون ايضا فان الاسهال بهذه الاشيا يكون بايلام هذه الاوعية واستخراجها لسبب
الالم وكذلك الحال في النزله الحادة تنزل من الراس الى المعدة فيلذعها ويزلقها وليس ينقطع الاسهال الكائن
من هذه الاشيآء بالمآء البارد حتى ينقطع الالم ويفنى واما من جهة القوة المغيرة فانها يكون بتوسط احالتها
الفضول التي في البطن الى نوع من العفن والاستحالة فيتحدر الى الشي المستحيل العفن شكله او يحرك
الطبيعة لدفع المداليه ضده كالذي يعرض في البيضات الصحيحة فان جميع ما يدخل الابدان في تلك الحال
الا اليسير منه يستحيل ويخرج كما وصفنا بالخلفة والقي حتى انها كثيرا ما يتلف بافراط الاستفراغ
وعدم البدن الرطوبات وثقل عصير حب الخروع وكبيسه يعرض منها هذا العرض بعينه والذي يسهل
بالعرض بلا توسط فانه يسهل اما بالعصر واما باللذاعة والازلاق واما بالذوبب واما بالجلاء واما بالتقطيع
والمسهل بعرض العصر كالبليلج لان اشد البليلج اسهالا اشده قبضا واعفصه ويخرج بكيفيته العفوصة
ما يكون في المعدة والامعاء من الفضول ومتى ان كان يفعل بكيفيات اخر كالمرارة والحلاوة والحموضة فان
الحموضة تفعل به ما هو المعوصة كالاصفر فانه اشدها عفوصة واشدها اسهالا والاشربة العابضه
اذا اكثر منها تسهل بهذا العرض ومن الكابلي يكون امر ويكون احلى وما كان منه شديد المرارة قليل العفص
فهو اقل اسهالا والمسهل بعرض اللداعة والازلاق بالرطيب كالخيار والخطمي وكالرومان اذا لم يكن

معصورا بشحمه ومآء الحلبة والالعبة والادهان فان هذه اذا اخذت ارخت الاوعية
وازلقت الفضول التي تصير اليها وتكون فيها وخاصة اذا اخذ على اثرها الاشيآء القابضة
كالتفاح والسفرجل والكمثرى والعفص والزعرور فانها تعينها بالعصر الذي فيها على الاندفاع وعلى
هذا المعنى يسهل الفضول التي يجتمع في الاوعية فيرخيها ويزلقها والمسهل بعرض الذوبب كالراوند
وبزر الكرفس والسعتر والقليل من الملح والفونج والميويزج والحاشا فانها حارة لطيفة مذوبة للاخلاط
ومحللة لها والمسهل بعرض الجلاء كالاشيآء الحلوة والاشيآء المرة والاشيآء اللزجة الغليظة
واللامعة لهذه الخصال معا كالعسل المعمول بالافسنتين الغليظ القوام اذا اخذ بالامراح او بمزاج لسبب
لان اللزج يتعلق بكل لطخ يكون في المعدة والامعاء وسائر الاوعية والمر يغوص فيه ويلطفه والحلو يجلوه
ويجرده والثقيل يحدر ما يكون به فيخلي الاوعية من كل لطخ ويتنقى والمسهل بعرض التقطيع كالسكنجبين
الشديد الحموضة فانه يقطع الاخلاط الغليظة اذا صادفها ويزيلها عن مقرها واذا كان يجد الخل الغضل
قطع ما في اوعية النفس من الاخلاط واخرجها بالنفث وربما كان المسهل مركبا من كيفيتين فيكون مركبا من
عرضين كالاجاص فانه يسهل بعرضين احدهما الازلاق باللزوجة والرطوبة والاخر التقطيع بالحموضة
على ان الله تعالى جعل في كل واحد من الادوية المسهلة قوة تجذب من بدن الانسان اذا ورد المعدة بالمجاري
التي يصل الغذآء الى الاعضاء منها الخلط الذي يشاكله كما يجذب المغناطيس الحديد الذي من طبعه ان
يجذبه ولا يدخل الدوآء نفسه العروق ولكن يعمل عمله بقوته الجاذبة التي فيه فالسقمونيا والصبر
والافسنتين وما اشبهها جعل فيها قوة اجتذاب المرة الصفرآء وفي الافيمون والخربق الاسود والبسابج
وما اشبهها قوة اجتذاب المرة السودآء وفي القنطوريون وشحم الحنظل والتربد قوة اجتذاب
البلغم وفي المازريون واصل السوسن الاسمانجوني ونوبال النحاس قوة اجتذاب الفضول المائية من
مثل ابدان المستسقين كما قد جعل في بعض الادوية قوة لتفتيح السدد من الكبد والطحال وفي بعضها
قوة ادرار البول وفي بعضها قوة ادرار الطمث بما قدمنا فيما تقدم من ذكر بعضها ما يستعان به على
معرفتها وفي بعضها قوة ادرار العرق وفي بعضها قوة تزعج الاخلاط ازعاجا عنيفا حتى يخرجها
بالقي وكذلك اذا اجتمعت في المعدة منها فضول اما لذاعة واما مشغلة مستبشعة فانكرتها المعدة
فدفعتها بالقي ولكن كلما كان حدث تلك الفضول من مواضع قريبة كان العلوق والمغص فيه اقل والم

فيه اسهل وبالضد وكل هذين اعني المغثية والمسهله اذا افرط عملها فينبغي ان يمسك لان الدوآ
اذا ورد على البدن اجتذب اولا الاخلاط التي تشاكله فيسهل منه ما يمكن اسهاله لانه لا يمكن ان يستفرغ
الخلط كله ويبقى الانسان حيًا ولا تسمح الطبيعة مع ضبطها بالصحة بشي مما يحتاج اليه الا بعد ضعفها عن
ممانعتها الدوآء واخراج ما يحتاج اليه وضعف البدن عن قبول اثار الطبيعة فيه فان بقيت فيه قوة
اجتذب من ساير الاخلاط اسلسها فاسلسها الى ان يمشي في اخر الامر الدم فان كان شان الدوآء اسهال
الصفرآء اسهلها اولا ثم البلغم ان بقيت فيه قوة ثم السودآء ثم الدم ان لم يبطل عمله وان كان شانه اسهال
البلغم اسهل منه ما امكنه ثم الصفرآء ثم السودآء ثم الدم وان كان من شانه اسهال السودآء اسهلها اولا
ثم الصفرآء ثم البلغم ثم الدم ان بقيت فيه بقية قوة فاما الشي الذي من شانه ان يمشي الدم فهو سم لا
دوآء وانما يخرج الدم في اخر الامر مع ضن الطبيعة به وحفظها له المشاكلة التي بينها بالحرارة والرطوبة
لان افواه العروق تتفتح بسبب لذع الدوآء اياها وبسبب سوء المزاج الذي يحصل لها وبسبب الضعف
الذي يعرض لها من مقاساه التعب الذي ينكارها وقل ما يقع ذلك الا لمن يجاوز بالشربة مقدار قوة الذي
يتناوله فمن هذه الجهة ينبغي ان تعرف امر الادوية المسهلة وكمية الشربة مما له خطر منها واصلاحه ان
احتاج الى اصلاح بما يخلط به من المصلحات له فالصبر يسهل الصفرآء الغليظة وهو مضر بالسفل
ويذهب مضرته بالمقل وينظف الراس والمعدة والامعآء وانما يصلح بمثل المصطكى والورد وماء الهندبآء
والشربة منه من درهم الى مثقال ونصف الى مثقالين وهي بطي الاسهال غاية واذا غسل اما بماء الهندبآء
او بماء الورد او بماء الفراح كان انفع واقل غائلة ويستعمل حينئذ في امراض المعدة والراس وفي
الصداع مع الحرارة واذا غسل بماء الانيسون كان نافعا من تلك العلل اذا كانت من البرودة والافسنتين
يخرج الفضل السوداوي عن المعدة والكبد والعروق ويفتح السدد ولا يحتاج الى اصلاح فالشربة
اذا كان ما يتناوله في طبيخ او نقيع فمن خمسة دراهم الى سبعة دراهم وان كان مسحوقا فمن مثقال الى درهمين
والسقمونيا المرة الصفرآء الا انه ضار بالمعدة ويصلح بمثل الورد والصبر والمصطكى واللوز والماورد
وبماء التفاح وماء السفرجل وخاصة اذا شوي في جوفها فاما اذا كانت الصفرآء مختلطة بالبلغم فالفلفل
الابيض والزنجبيل والانيسون والملح والشربة منه من قيراط الى دانق الى دانقين على ان من عادتي ان لا
اسقي منه اكثر من دانق ونصف وهو سريع الاسهال وشحم الحنظل يسهل الرطوبات اللزجة المختلطة

بالصفرآء ويجري بها من الاعضآء والراس ايضًا ويقرح الامعآء ان لم ينعم سحقه والكثيرا اذا خلط به
دفع غائلته والشربة منه نصف مثقال بماء العسل المطبوخ فيه السذاب ثلاث اواق وهو صعب
الاسهال وورق الحنظل المجتنى في اخر الخريف يسهل السودآء والشربة منه من وزن درهم الى درهمين
فصاعدا والخربق الاسود يسهل المرة السودآء الغليظة وينفع في العلل المتقادمة من مثل الجنون
والصرع والسقنقور والخنازير ويصلح بمثل الفوتنج والسعتر وساير الادوية اللطيفة والشربة منه
اعني من اصوله نصف مثقال بماء العسل وهو سهل الاسهال والغاريقون يسهل السودآء والبلغم
والصفرآء المحترقة ويفتح السدد العارضة في مجاري النفس وينقي الدماغ ويصفي الحواس وينفع الحواس
وهو كثير المنافع ولا يحتاج الى اصلاحه الان انه اجود من ذكره وهو الابيض الذي يكون سريع التفرك
ولا يكون فيه صفرة والخشونة ولا عيدان والشربة منه من دانق الى مثقال الى درهمين بماء العسل وهو
بطي الاسهال وعصارة قثاء الحمار يسهل الصفرآء والبلغم والشربة منه من دانق الى نصف درهم
مع اللبن الحليب من اوقية ونصف الى اوقيتين وقشور اصوله اذا استعمل منه وزن نصف درهم اسهل
البلغم اسهالا قويا وما هو دانه وهي حب الملوك التي تدعى شبات يسهل كاسهال السقمونيا والشربة منه
خمس حبات الى سبع حبات الى خمسة عشر حبة فمن كان قوي المعدة ملينا ولها حاجا ومن كان ضعيفا
فليسحقها وهو سريع الاسهال واصل السوسن الاسمانجوني المعروف بايرسا يستفرغ الفضول المائية
وينفع سدد الصدر الكائنة من الاخلاط الغليظة اللزجة وهو قريب الفعل من الغاريقون والشربة منه
من درهم الى درهمين والقنطوريون الدقيق يسهل الاخلاط البلغمية اللزجة اللعابية والمرار وينفع من
عرق النسا والشربة منه من مثقال الى مثقالين مطبوخا بالماء والمازريون يسهل الفضول اللزجة اللعابية
والمائية ويصلح بان ينقع في الخل ثم يجفف ويدق او يطبخ مع العسل والشربة منه نصف مثقال مع افسنتين
مثقال ونصف وكذلك يفعل بتوبال النحاس والشربة منه وزن مثقالين مع خل وماء وكذلك يفعل الزوفرا
وقشور النحاس والشربة من كل واحد منها نصف مثقال مع مثقال من كل الانباط فاذا جعل حبا وتجرع بعده
خل وكذلك يفعل الافريون والشربة منه من نصف درهم الى مثقال بماء العسل والبسبايج يسهل السودآء
وينقي البدن من الفضول المختلطة وينقي الامعآء والمفاصل ومنه ما هو مغشوش والشربة منه وزن درهمين
الى مثقالين بماء العسل والزراوند الطويل يسهل البلغم والصفرآء المختلطة وينقي الاحشاء ويفتح

المعدة والشربة منه مثقال بماء العسل والتربد يسهل البلغم والصفراء واذا شرب مطبوخا اخرج من
الصفراء اكثر ومن البلغم اقل والشربة مطبوخا من ثلاثة دراهم الى خمسة دراهم فاما مسحوقا فمن درهم الى
درهمين ملتوتا بدهن اللوز والهليلج الاصفر يسهل الصفراء من غير غائلة والشربة منه في النقيع والطبيخ من
سبعة دراهم الى عشرين درهما واما مسحوقا فمن ثلاثة دراهم الى خمسة بدهن اللوز مع السكر وملتوتا مع للمحرورين
والهليلج الاسود الهندي يسهل المرة المحترقة ويقوي المعدة وينفع من البواسير ويبطئ بالشيب والشربة
منه نقيعا او طبيخا من سبعة دراهم الى عشرة دراهم ومسحوقا من درهمين الى خمسة دراهم والكابلي
يسهل المرة السوداء اسهالا ضعيفا وسبيله سبيل الهندي والشربة كالشربة من ذلك والافتيمون
يسهل السوداء اسهالا ابلغ من سائر الادوية والشربة منه اذا افرد مقدار اوقية فانه ان نقص من ذلك
لم يسهل واقل الشربة منه وزن ستة الى خمسة مثاقيل اما باللبن الحليب او بماء الجبن وربما سقي بالسكنجبين
والغوديج الذي يجري مجراه الا انه اضعف منه والشربة منه ثلاث مثاقيل بماء العسل والحجر الارمني
والذي يشبه اللازورد يسهل المرة السوداء والوجه ان يسحق ويغسل لئلا يحدث القيء والشربة منه وزن
مثقال وحجر المغناطيس يسهل السوداء ايضا والشربة منه نصف مثقال بماء العسل والاسطوخودوس
يسهل السوداء والبلغم وينفع من الماليخوليا والصرع والشقيقة والشربة منه مثل الشربة من الافتيمون
والميعة السائلة تسهل البلغم والشربة منه وزن مثقال مع مثله علك الانباط والمقل يسهل البلغم
والشربة منه وزن مثقالين بماء العسل واذا سقي بالخل الممزوج نفع من ورم الطحال شجرة مريم تسهل البلغم
والشربة منه مثقال ونصف بماء العسل حب الخروع اذا قشر واخذ منه من عشر حبات الى خمس عشرة
حبة اسهل البلغم بزر الانجرة اذا قشر وسحق وعجن بماء العسل الغليظ وبلع اسهل اسهالا قويا الا انه
يحرق اللسان والحلق والشربة منه عشرون حبة الى ثلاثين لباب القرطم اذا سقي منه خمس مثاقيل مغترا
مع الصعتر وقليل ملح اسهل البلغم واذا دق مع التين واتخذ منه بنادق واخذ منها كل يوم بندقة نفع
من وجع القولنج ووجع المفاصل اذا كان من البرودة الخيار شنبر يسهل المرار المحترق ويسكن حدة الدم
ويحلل الاورام الحارة وينفع من الخوانيق الحارة ويلين الصدر والشربة منه من ثلاثة دراهم الى عشرة دراهم
بماء حار الترنجبين يلين البطن والصدر ويسهل اسهالا ضعيفا والشربة منه من سبعة دراهم الى ثلاثين
درهما والشيرخشت يفعل مثل ذلك والشربة منه مثل الشربة من الترنجبين محلولا بماء الورد والبنفسج

اليابس يسهل المرار الاصفر ويلين الصدر ويسكن الصداع الكائن من الحرارة وينفع من علل العين
الكائنة من الحرارة ومن الخوانيق والشربة منه من ثلاثة دراهم الى سبعة دراهم مدقوقا او جريشا مثله
سكر مسحوقا بماء حار وماء اللبلاب يسهل المرار الاصفر والشربة منه نصف رطل مصفى غير مغلي مع
وزن عشرين درهما سكر وماء الرمان الحلو والحامض بشحمهما يسهل الصفراء ويقوي المعدة وينفع في الحميات
والامراض الحارة والشربة منه نصف رطل مع وزن عشرين درهما سكرا واذا عرفت مقدار الشربة من كل
واحد منها واردت ان تركب من ذلك دواء يسهل خلطين من الاخلاط او اكثر من ذلك فركبه على هذا المثال خذ
جزءا من كل واحد من الادوية التي تركب هذا المركب شربة تامة ثم اقسم المركب على عدد الادوية فيكون كل قسم
من المركب شربة تامة واصلح كل ما يحتاج منها الى اصلاح بالشيء المخصوص باصلاحه من غير ان تعد المصلحات
في عداد الادوية مثال ذلك اذا كان المركب من السقمونيا والصبر وشحم الحنظل والتربد والغاريقون
ان تاخذ من السقمونيا وزن دانقين ومن الصبر وزن مثقالين ومن شحم الحنظل وزن نصف مثقال ومن التربد
وزن درهمين ومن الغاريقون وزن درهمين وتجعل فيه من العلك والكثيراء والورد من كل واحد وزن درهم
ومن الانيسون والمصطكى واللوز الحلو المقشر من كل واحد نصف درهم ثم تجمع اوزان المسهلات دون المصلحة
فيكون سبعة دراهم وخمسة دوانق وقيراط وعدد الادوية خمسة فيكون الشربة منه وزن درهم
ونصف وقيراط ونصف مفرده من المصلحات فاما اذا زدت وزن المصلحات عليه وهي اربعة دراهم
ونصف فيصير اثنا عشر درهما وخمسة دوانق وقيراطا فيكون من مجموعها كل شربة قريبا من درهمين ونصف
فهذا اذا اتخذتها حبا فاما اذا عجنتها بالعسل فاقسمها على الخمسة قسمة المصلحات فاما سائر
الادوية غير المسهلة من المعجونات وغيرها فيوجد من كل ما له في البدن عمل كثير في اعضاء كثيرة
ومنافع مختلفة كثيرة او هو ضعيف العمل اجزاؤه اكثر وما ليس له الا منفعة واحدة في عضو او هو
قوي الفعل جزءا اقل ويجعل مع الذي له منفعة لعضو ومضرة لعضو اخر ما يدفع ضرره ومع الذي
لا ينفذ ان ينفذ الى اقصى الاعضاء الغليظة ولزجه ما ينفذه ويبدرقه من الادوية اللطيفة لتكون
التركيب صالحا والنفع به عاما فاذا تحققت هذه الاشياء وعملها وعملت على المثال الذي به رجوت
ان تهتدي الى ارشد الطرق فيما هذه سبيله والله الموفق والمعين تم كتاب ايضاح منهج العلاج
سلخ في ثاني عشر المحرم المبارك سنه سبع عشره وسبعمايه على يد الفقير الى الله المعتصم
اما الراشد ... [illegible]

هذه ملمعات محمود عم عسقه

ای گل باغ لطافت نوبهار از مه کجائی   گل صحرا کسب هذا نور کانها حرالی
ابر کرد اندر نثاری باغ را همچون نگاری   هر کسی ح ازید باری ای نکار من کجالی
باغ سد چون روی تو خرم یاد چون بوی تو دلکش   اهدا از وفالی بیرش صحبت تربا سد حزالی
گرچه گل بر صف فراندی بو کار اگل نماند   او همه از گل بر آمد تو همه از دل برالی
در چمن باشد گل و مل بر سماع و صوت بلبل   مانه گل خواهیم و نه مل چون نو مارا رخ نمای
ای بعالم چون توی کم عالم از روی تو خرم   از همه خوبان عالم سید خالدرا تو شائی

سردار سعری

حرم ان عاشق اوراچون بود دلداری بود   حرم از دل کاندرو از عشق تیماری نود
کردلم کشته مرا هم که دزدم نود   لیک از امشب می نگویم ترسم ازاری
مدتی بالی بسر می شود دلدار او   ای ای عهد گل مه سال نکاری
حیدران چنین کشتی و حیدران دلکش   عاشقی باز ابده کل چون بحر کاری
از من عسقت خرد مست اند کشته لیکن   کر بر آید صبح محشر نیم هشاری
کر کسی از نجی و موت و هجر جان ابش زنکد   آن جهان کس آدمی نبود دواری
سال هامی کردم اندر حسب وجوی دلبری   شرح درد دستم فقد یابی بحو خواری
واو بعری در مرا اندیشه نزهت فقد   چون بساتی در دلم هر گلی خاری
حسن مرلس در بمخا دلر سکس دلم   لطف می باید باشد حسن نهاری بود

قاید در بحر معنی الدایم کل کند

ای بت گل رخ یاوران می گلگون بیار   وقت وداع کلمی ای می گلگون مدار
می رود گل زباغ خیز باغ اندر آنجا   که گل و می یوی کسی می گلگون کنار
رنگ نعت از دلم زان گل همچون زدائی   نعش طرب بر دلم زان می گلگون نگار
بکذر ایام گل تا دو سه روز دکر   مانی ایام گل باقی گلگون گذار
کاردم می خورد نیست زانک درنی کذه   یابد از هرچه هست جز می گلگون بکار
یکدم خالی مدار وقت گل از می کنم   نیست مرا و هیچ گل جز می گلگون قرار
چون نکوتی گل بر همه کس واجبست   عشق مکر چون گل بمان می گلگون گزار
سایه حق هست در شاهی کار استست   مسند شاهی چو ایک باغ زگل در بهار
آن گل باغ ظلال ابک زد بستان گلک   بهره او گل رسید بهره اعدایش خار

دو چشم مرصلح وجنگ و ناز او بود   گوشهم ده لعل جان نواز او بود
وان موی لا درمیان ها می کنجد   هم زلف مسلسل دراز او بود
در دل غم از لبت شکرم می گردد   بر رخ مه چون جلوه می کلففه
از سرکشی کر در سرش می بینم   سرکشتکی کرد سرم می کلففه
رعنا زلعل تو چون چشم دارم چشم   وزهر تو سوی آسمان دارم چشم
آن چشم ندارم که بزیری خونم   در می بزنی بوائی آن دارم چشم
مانی جستی بر زغم دل دایه گل   یکشت هرروز کاه در اندکل
بامر نسس بر گل تا گردم   همسایه آفتاب در سایه گل
ای خاست قامت سرافرازی را   چشم تو نسته ناوک اندازی را
خون باد دلی کو رسش زلف تو دید   انکاه میان بسته جان بازی را
ای ترک ختن گل رخت خار گرفت   زیکی خطف خطه بلغار گرفت
تا گل بغش اردو دلم درد فرو رسید   اسند عارض تو زیکار گرفت
نوک ان شکر خنده چون ینه خطش   گل دل ها رخان حرمه خطش
ربطه خالش از جان عشق او بیست   کوی تو بر کاه کشیده خطش
روی چو جنت که اهمر از کاشتنست   آراسته زحمت آراستنست
برخاستن از جهان مشکل هست   مشکل زمرکوی تو خاستنست
از ساخ دمیده است کل تازه بروف   وازخوی گل شده است آوازه بروف
در باغ ملست دلبری مرهون ای   تا گل منهد مای را اندازه بروف

عمادی عزلوی

آه نیارم زدن کز جه دلم خون شود   ترسم از آن یک نفس عشق تو بیرون شود
وصل تو خواهم که تا او کم شود اندوه تو   منده محرم از و درد مرا عوض
گرچه دکر گون همه سوی سیف از غالیه   کا مرم از درد دلم مهر دکر گون

بر زلف دلستا نمت شکن در نمی باشد   صفت بوج سمن بسمن در نمی باشد
من تشنه زان نخواهم زلعل خوش شرابی   تا طلاوت جان لب بدهن در نمی باشد
هر سار صبح کمر و نسترن و عار وصالت   کی کان عشق سیم اید تو بتن در نمی باشد

حالا ردو یاقوت کلی بوسه مکش   تا از بوسه مرا قوت دل و قوت من بخش
دلم کم شود ابکشتی بوسه بشود کم   مرد او بوسه تو کلی بوسه ستمی بخش
مرغ ماه و گل شکل وسر تو ده سنه بند   از ماه و گل خوبش مرا شکل و سر بخش

حافظ

لعلست ساغرد یا ماه تمامست آن رلفست ساغرد یا آفه دامست آن
همسال بدان آمد خورشید بخواد در تا با کمی ازینست کو بند غلامست
جانی تو نما باید در حلق فرو ماند حسن تو تراشا ندر حلق حرامست
گفتم کی بصبر از تو هم پخته شود کارم امروز یقینم شد کاندیشه خامست
شبها بعراقت را صبحی تو ندیدم آمد از بهر رقیبانت هم لول شامست
من بستهٔ دایم تو سرمست مدام تو وه وه که چه دامست این بار چه مدامست
مگر جام نخست تو بربود مرا از من راز جام دگر نیمی کم گر تمامست
گفتی که چرا حافظ عشاق بسی دارم صادق ترا او عاشق بیمارکرامست آن

للمعزی من غزل

گر زلف بر شکل بوسه شکل کرد چو شکر بارب آن چه لب حلاوت در لبی تو لب نهاد
دید خوش بکل بعز ساخت رخ زمان ازکشی هیچ جنگلو اخدای اندر فلک دوران
گفتم ای هست حال از وعدهٔ وصل تو کی خوش بخندید و برانگیست در دوران
گفت شنیم خوانی و بر وعده مرد دل بهی ساده دل چه کی که دل بر وعده برسان

لم یحرها روت لحسن یوسف له فقلت ظبی له طلعة البدر
فقد تبل انما اختبر نال بعدا الا بکل لا بخیص ولا تبیض
من کان تعجبه انثی و یعجبها من الاناث فانی شغفنی الذکر
فوق العذاری لما طر شاربه رحض البنان خلا من خده الشعر
لم یجف عن کبس ما تراده من الامور والازکی به الصغر

قصه
انّ بشر بن مروان جاء الی البصرة فرل خارج البصرة بحاده المراق وفی
العسکر علی البصرة فیادی فیاد من وجدنا فی البصرة من العسکر سمرنا کفه وکان فی
العسکر فتی یالف خلة له بالمصر فکتب الیها
لولا مخافة بشر او عقوبته وان یسمر فی کفی مسمار
اذا لعطلت بعضی ثم زرتکم ان الهمام اذا ما اشتاق زوار فکتبت اليه
لیس المحب الذی یخشی العقاب ولو کانت عقوبته فی لجة النار
بل المحب الذی لا یعتنی بقمعه او یستقر و من یهواه فی الدار
انی خلعت عذاری فی محبتکم یوم الفراق وعانا لحب من عار
فلما قرا الابیات دخل البصرة فاخذه صاحب الحرس واتی به الی بشر بن مروان
فقال له بشر لم تسمع المنادی قال بلی قال فما حملک علی مخالفته فاکلمه الابیات

خیال تو یک ساعت از چشم من نکرد دو چو عشق تو از دل جدا
نگشتی مرا چون خیال تو تن کرتم چون خیال تو بودی وفا
دوم زرحم دست کو ذسه چون فلک وا ز اسک من ستاره بر او صد هزار بیش
گر بر فلک بود صبحهای آفتاب من نیز ان رخ چون آفتاب خویش
یارم بر بیم تهنیت امروز بامداد حیران زرد درآمد و خوش خوش سلام داد
گفتا مرا که ای دل و جان فدای من امروز چون تو ی و عیدست مدام باد

للمعزی بعشقان بشبانه و کان بعض الامرا یجلس یوم ما صیدرو ما

در مجلس تو کر نشبیکها بهی نکشم ترسم که کردم از سبکی بر دلت گران
نادیده روز کار ز اران رسم دان هم آری تر روزکار شود مرد رسم دان
وانیت عارضه من تحت طرته فظن قلبی ان الشعر قد نبتا
فارسل الصدغ فوق الخد فینقها یعنی بان الذی فکرت ما نبتا
سر صدور افاضل کر بده سر البر تا زبرج دو تا نیست چون تو یکتا ک
سفینهٔ سخن عارضت بده دو سه روز لا یختست طبعم اغنر آن بمنا ک
نکو سفینه نماند هم چو خاطر دریاست که در جان تو دو سفینه در یا ک
نزل السحاب من السما درایما و کسی الجبال من الحواصل ملبسا
والریح باردة الهبوب کانها انفاس من عشق الحسان فافلسا
سال النبی هل انجح فقال لا ولکنی عبد یحیی خالد
فعلت شرابح مال لامل وراثه تواردتنی من عالد بعد والد
فراهکن کنت اخشی فاعن فا منی ما دعب بعدک لا اباکی
اذا ما مل قبل البین صبری فکیف یکون بعد البین حالی
یا لیلة اللقاء فی غدها مالنت الا لیلة القدر
یا ساعة فیها اطالعه ما انت الا غرة العمر
لولا الحیا رحیا نا فاجیا نا طی مر بنا فی الحی احبابا
ان الحیاء عن التسلیم یمنعه ولیس یمنعه عن قتل اجابنا

هو لله

یا نوا سام وحبا تدنوح الکیف نوم المحب حرام فی الشتا والصیف
اقسم بربی و المنعی للخیف انی رمدت بعد من تحی للطیف

قطعه

ولکنه طار الحب مقدار حملنا و ملک یکاد لا یبنی عن بیتها
فهیبته لما رأیخ تدل علیهم فسرنا هلال الامر غابت طریقها

ابا نفس ان يطلبي عافيه • فلا بد ان يلزمي زاويه • فما كثر ابناء هذا الزمان • سباع اذا فتشوا عاديه
اكف عن الخير مكفوفه • والسنه بالخنا جاريه • فطوبى لمستخلص بيته • قنوع له بلغة كافيه
نداماه دون الورى كتبه • فلا اثم فيها ولا لاغيه • فان صاق يوما بها صدره • تبصر من حقه خافيه
ومن شرح الناس في محوه • ومن شرهم نفسه ناجيه
وله من المعنى قول آخر
ارحت النفس من قيل وقال • وادركت السلامه باعتزال • وتبت من الحوج امور عواقبها تؤول الى وبال
البس السواد في كل حلق • فاميلي سواه عن المحال • ساخدم خالقي وكتاب ربي اماني والقناعه راس مالي
في الكمثرى
جاءت بكمثرى تحاكي لونها ريح السحاب اذا دهنه الذاهبه
والسفل منها مثل سرة كاعب محشوة مملوة بالغاليه
في البطيخ
احسن بطيخه نزهو بصحبتها من الفواكه طيرا والرياحين
صفرا فاقعه خضرا ناصعة شهية بضة زين البساتين
اوراقها خضر اوساطها صفر كانها ذهب يطوى في اللجين
العلم زين وتشريف لصاحبه لكن بلا ادب في زينه شين
العلم في رجل ما زانه ادب كالوجه ليس له انف ولا عين
جاء الزمان على الاحرار كلهم فلعس من حرفه حر منصرف
لا تحزن بعني رثت ملابسه واعلم بان ثمين الدر في الصدف
سبقت بافراد المعالي والفت خواطرك الامال بعد شرادها
فان يحيى حاولنا اختراع بديهة حصلنا على مسروقها ومعادها
حرمت مني ومن رضوعيسي معانقة كايام الشباب
ما الفاظ الادمين الا اماني واحلى من مباكرة الشراب
صفت السحر حلي
حز سیم باک شعر تر وحز زبرو یوست رنگین چو رنگ عاشق ولو رخ توی دوست
وكم تجني رشا رسا عقلي بحسن شمايله بهوى تسف اللحظ في الاسيف حمايله
اخوان سلمي عليكم سلامي ادبروا علينا كووس المدام
وهذا ربيع ونشر الخزامى ووجه الحبيب وماء الغمام
ولما التقينا والنقى موعدنا تعجب رائي الدر حسنا وساقطه
فمن لولو يجلوه عن ابتسامه ومن لولو عند الحديث تساقطه
هل فاز قبلي مدنف بشفاءه ام دام مثلي مبتلي بعنايه
بالغة الانسان الا قلبه بالله ما كان من اعضايه

في صبي يقرا سورة القارعه
مررت بالامس على مكتب رايت انبا يقرا القارعه
فانوزعت وتجلت وقلت من يعشق الغي رعه ٢
وفي صبي يكتب غلطا
ودانه في الطرس يكتب مرة غلطا تواصل محوه برضا به
فوددت اني في يديه صحيفه ووددت ان لا يهتدي لصوابه
وفي صبي يصلي
جار يسعى الى الصلوه بوجه يخجل البدر في بروج السعود
فتمنيت ان وجهي ارض حين اومى بوجهه للسجود
وفي صبي بيده صولجان
وصولجان بيدي شادن لا يحسب العاشق ان يذكره
وصولجان المسك في صدغه صيرا حبه قلبي كره
وساق ادار علينا المدام فهاج لنا الرشف من ريقه
فاسكرني من جني ثغره وعلته لا بابا ريقه
طاف بابريقين من فضه فكم شغف قلبي اباريقه
فرمت ورگا فانى خده ورمت خمرا فاني ريقه
انا انا الغلام سطلخه وسكنته اسبغوها الصفا لا
مقطع با البدر شمس النهار وما زال كل هلال هلا لا ٢
شرب المدامة فانتشى وكانها في خانة العشتيه
فمر ابنه الشمس تطلب قبلة من فيه فاستتر تجانا من فيه
رشا اذا ما الاحظني طرفه طرقت جيوش السحر من اجفانه
واذا تكلم باطنا في مجلس الغيث ان السحر طوع لسانه
واذا تعرض للكتابه ناسخا الفى اليه السحر فضل عنانه
في صبي حجي المذهب
اقول لساد في الحسن فرد يصيد بلحظه قلب الكمي
ملكت الحسن اجمع في كمال فادر زكوة منظرك البهي
وذاك بان تجود لمستهام بلثم من مقبلك الشهي
فقال ابو حنيفه لي امام يعندي لا زكوة على الصبي
وجمعهم كلم تبدلي وجناة الا حسنت ما بها جنات
كم قلب حسن مشى الى فاججلت غصن النقا من قده الحركات
ما انها الظبي الذي لحظاته تسبيتنا فيها العلوب رمات

ممتد ويم الحسن وجهها وكل شي ما عداها محال
للناس في الشهر هلال ولي من وجهها كل صباح هلال
معد سدلت بعسعي لها كفرا ومن بعدا للنفي بالضلال
كيد الحسود يقطعي هدبات من اهوي معي
علوه حتى الصباح بعضتي و نورع
يانوم ذل ياليل طل ياصبح قف لا تطلع
اوما نرى قمر السما معا نعي في مضجعي
وحب لا تغره اللالي محال ان يغره العذول
انت استدرت عميادي فادق به ولا تربص بصرف المقادير
ولا تكلني الى عذر تزخرفه فالذنب احسن من بعض المعاذير
اغتفر لتي لتحرز فضل الشكر مني ولا تفوتك اجري
لا تكلني الى التوسل بالعذر لعلي ان لا اقوم بعذر
لا يغرنكم علو لئيم فعلو لا يستحق سفال
فارتفاع الغريق فيه فضوح وعلو المصلوب فيه نكال
ولو كنت ماء كنت ماء غمامة ولو كنت نوما كنت تهويمة الفجر
ولو كنت ليلا كنت تعليل ساعة ولو كنت ليلا كنت صاحبة البدر
في السنان بالصيد
ولو كنت ريحا كنت نفحة مخجم ولو كنت عصرا كنت ابدجماد
رايتك في المنام فطاب قلبي فاحببت النوم والمنا ما
واني لاهوى النوم من غير علة لعل خيالا في المنام يكون
ولم تصح الاعوام ما ما الى المنى كما شراب او كباب كباب
سقيا لمعهد كل الذي لو لم يكن ما كان قلبي للصبابة معهد
عتاب ليس ينقطع وعد ليس ينفع فلا هجر ولا وصل ولا ياس ولا طمع
ها اليوم يوم دروس العلم والادب اليوم يوم اغتنام اللهو والطرب
سقى اصدا رضا لو ظفرت بها جلت بها من شدة الشوق احفاني
شكوت وما الشكوى لمثلي عادة ولكن تفيض النفس عند امتلائها
ولو قيل ماذا على الله تستهى لعلت رضا الرحمن ثم رضاكم

بالي من خاله نصب عيني ذكره في ضماير مكنون
ان تذكرته فكلي لسان ان تاملته فكلي عيون
وارى المحبوب في وقت الغلس ممن اجلا لاله حتى جلس
قلت يا روحي ويا بدر الدجى في ظلام الليل ما خفت العسس
قال قد خفت ولكن الهوى آخذ بالروح مني والنفس
فتعانقنا جميعا ساعة كادت الارواح منا تختلس
روحي بروحك صانة سوها وما نلتف مداها
ابدعها متعمدا احسنت لي روحها سواها
لي بكا وللسحاب بكاء وعلى هوى وتلك هوار
نحن الحاليني سيتي ولكن مديرانا العيون انا سوار
باحون السحاب دمعك نفني عن عروت وما الدمع فيا
انا ابكي هوى وتبكي طوعا ودموعي دم ودمعك ماء
ما بعد بينكم لقلبي سلوة كلا ولا لبعادكم انسا كم
ان كنتم قد غبتم عن ناظري فبعين قلبي لا ازال اراكم
ولاكم على المحبة في الهوى فبحقكم جودوا لمن يهواكم
وتعطفوا وصلوا محبا مدنفا ابلاه بالاستهام من عاداكم
بعني هر دفه راي بود بذه ارار شد خرمي از من بوده
كام لي بوا كبوك شد سته سايم لي بوا كبون جوز دبذه
زلف بوي درعنبر كرفتند ولعلت طعم در شكر كرفتند
ز شرم قامت نو سرو در باغ نصيب دست افشن برسر كرفتند
بيا بخرام كربهر نثارت كل اصند برك بركف زر كرفتند
اي شكر هركز نمكدان ديده ي در نمكدان آب حيوان ديده ي
هيچ اندر چشمه آب حيات كوهر لعل بدخشان ديده ي
كر واقف اين سپهر ما سازكشت خود هيچ دلي محرم اين راز نكشت
دايم سخن كه مذكان مي كردند ليكن يك از شكان كسي باز نكشت
سوسي كرم حاي در بالش خانم لي يروانه سوسي حيد كرما كرم حالي درح بسياز د
بهر خوبي لامي بخشي حسابي ما رمي جوامي حسان از بو خودمي كرد عاسو بو سه شمارد

قل الكرام وهذا الدهر قد فسدا والعمر في صحبة الاوباش قد نفدا
فلا اصطباري عاني لا ارى فرحا يا رب هيئ لنا من امرنا رشدا

اذا شئت ان تحيي سعيدا فلا تكن على حالة الا رضيت بدونها

ما لي رايت النفس تشقى بحرصها وتصلح دنياها بافساد دينها

تأن في الامر اذا رمته لتعرف الرشد من الغي
لا تتبعن كل دخان ترى فالنار قد توقد للكي

وقع وامرك نافذ واختم وطين الختم رطب
وتغنمن ساعاته تحمد ان جيف صعب

مازح صديقك ان اراد مزاحا لا تخش منه في المزاح جماحا
ولربما مزح الصديق بكلمة كانت لباب عداوة مفتاحا

٢ توق من الطرق اوساطها وعد عن الجانب المشتبه
وسمعك صن عن سماع القبيح كصون اللسان عن النطق به
فانك عند سماع القبيح شريك لقائله فانتبه

ولا تمش فوق الارض الا تواضعا فكم تحتها قوم هم منك ارفع
وان كنت ذا عز وحرز ومنعة فكم مات من قوم هم منك امنع
من نال دنيا مع دين نال وبالاعلى وبالي

وان اقطع الاخوان في كل عثرة بقيت وحيدا لم اجد من اواصل
متى ما اسمي مفصل فقطعته بقيت وما لي للنهوض مفاصل
ولكن اداويه فان صح سرني وان هو اعياني فقد به تحاصل

٢ السن تضحك والاحشا تحترق وانما ضحكها زور ومختلق
فرب باك بعين لا دموع لها ورب ضاحك سن ما به رمق

بادر الى حاجة في وقتها عرضت فللحوائج اوقات وساعات
ان امكنت فرصة فانهض لها عجلا ولا تؤخر فللتاخير آفات

اقض الحوائج ما استطعت وكن لهم اخيك فارج
فلخير ايام الفتى يوم قضى فيه الحوائج

لعمرك ما قصدت الى متى بان موداتي العدى ليس تنفع
ولو انني داريت عمري حية اذا امكنت لونها من اللسع تلسع
تمت المقطعات سلطان ذو الطرب للسعان

هكذا كه در بخته دم افكنت وار خود دركاشكر بنه امكنت
با هر بو اناريت ز وادنه غذاى كاندر دمم حال شهيد

از كر در عمل ٧ اندر حال خوار و غموم و هشم باشي
در همه حال نكل بحظ باشي تا مه عمر محتشم باشي

٢ فحال نبات الماء قد جف ماؤها وحال نبات الارض فارقها القطر
وكما دمعتي تلك التي قد تقطرت ولكنها روحي عليه تقطر
كتبت اليكم اهلا شوقي وزند الوجد في جنبي يوري
وليست احط سطرا منه حتى تخط الدمع في خدي سطرا
اغيب زيارة من تهوى مودته فالناس من لم تواصلهم اجلوه
فالغيث وهو حق الخلق كلهم اذ دام الكره من تحت مسكن ملوه
فولى و للدمع من مقلتي الى قدمي السن تنطق

الامير قابوس بن وشمكير
قل للذي بصروف الدهر عيرنا هل عاند الدهر الا من له خطر
اما ترى البحر تعلو فوقه جيف وتستقر باقصى قعره الدرر
فان تكن نشبت ايدي الزمان بنا ومسنا من تمادي بؤسه الضرر
ففي السماء نجوم غير ذي عدد وليس يكسف الا الشمس والقمر
وكم على الارض من خضراء مورقة وليس يرجم الا من له ثمر

احبابنا بالله كيف تغيرت خلائق عهدكم وعهد ابن
هبوا ان لي ذنبا كما قد زعمتم فهل ضاق منه حلمكم وتجاوز
ساكتم هذا العيش خيفة شامت واوهم اني بالرضا فهل لكما بن

او حط در ميل له عشر صل بر خشي في تدقق عص بجج
كل حرف بايديه ابدلوه واحفظوه تجدوه مليحة للتبجح

تنعم الى هلون بالنسب افخر العالمون بالادب
ذل ... وضعفا نفسا تحت نبت بيد الذهب

بسم الله الرحمن الرحيم هذه الرسالة المنبهة من انشاء السيد الفاضل بعراط زمانه اسمعيل بن
الحسن الحسينى الجرجانى رحمه الله تعالى مالى اراك يا اخى ايدك الله واياى سوفقه شديد
السكون الى هذه الدنيا الزائلة والدار الفانية كثير الميل الى تربية هذا الجسد المظلم الكثيف
الذى هو جحيم مركب واخبث مسكن للنفس سهل الانقياد لقوتيك الغضبية والشهوية اللتين
تحرك احديهما الى السبعية والاخرى الى البهيمية صعب المقادة عسر الاجابة لقوتيك العاقلة
التى تبوئ بكحته المادى وترقيك الدرجة العليا لعلك قد انخدعت بل اغتررت بمباشرة
هذه اللذات التى كلها فى الحقيقة آلام واى الام اما علمت ان اللذات الدنيوية كلها فى كل
الطيب وشرب العذب ولبس اللين وركوب المهملج وقهر العدو والتمتع بالحسناء وهذه
كلها حاجات متعبة وخصوصًا للعقلاء وضرورات مزعجة للمستبطن من العلماء لان
الاكل والشرب انما هو لدفع الم الجوع والعطش واللبس ايضا لدفع الم الحر والبرد والركوب
لمنع تعب المشى وقهر العدو لطلب التشفى من الم الغيظ والنكاح انما هو طلب لذة يدنسه بمباشرة
عضو حقه ان يستر ويستحيى من كشفه وخصوصًا من الرجل الرزين العاقل الذى يكره ان
يكشف عن ساعده فيلام ثم فى تلك الحال يحوج الى كشف عضوه المستور وبادعاه استلذاذه
الى الكشف مثل ذلك من المفعول فما اخس هذه اللذة عند العاقل المستيقظ وما اهونها عليه
وما افحشها عنده وما افضحها لديه هذا هكذى ثم لا طائل فى الحاجة غير طيبة ولا لذيذة
ولا مطلوبة ولا محبوبة وهذه الاحوال اعنى اللذات كلها كما ترى حاجات والحاجات آلام ولو
كانت فيها فضيلة لما استغنت الملائكة المكرمون عنها ولا تنزهت منها وكل اللذة فى ان لا
يولم جوع ولا يحوج عطش ولا يتعب مشى ولا يؤذى حر ولا برد ولا ينغص العيش حرد ولا
غضب ولقد صحبت من اذا جاع صبر طويلا ثم اذا قدم اليه الطعام بكى ثم اكل ويقول
اللهم خلقتنى واحوجتنى وبالخطاب اكرمتنى فهيئتنى لما وعدتنى وهذا كان شكاية
من كل الصديق عن الم الحاجة نعم من عرف كنه الم الشئ فان تالمه به يكون اشد واكثر
واتم وابلغ فكتبت يا اخى اليك هذه المباثة منبهًا لك وعالمًا بانك صنيته بادنى اشارة
وتحريك لسان وانقفًا بانك تهتز بقرقعة اصبع وتحريك بنان وانا مستدن ان استعمل هذا

الدعاء اللهم انى اسالك بغير محكم عليك ان تكفينى مؤنة هذا الجسد الذى هو سبب
كل مذلة واصل كل حاجة والجاذب الى كل بلية والطالب لكل خطية وان تيسر خلاصى
منه على اسهل وجه وافضل حال الى خير معاد واحسن مآل بمنك وفضلك يا ذا المن و
الافضال فان رايت ان توافقنى فى استعماله لتخفف رحلك وتشمر ذيلك وانزح
عللك وتقصر املك وتطمح طرفك وتبلغ وتسلم وتتذوق ولا تندم ان شاء
الله تعالى وعنه الوعد على يوم ثالث التاسع عشر من
جمادى الآخرة سنه ٧١٧ بسلطانية دار الملك صانها الله تعالى

وغيرها

عبد الرحيم بن النفيس
اذا ما شئت ان تحيى عزيزا مصون النفس عن وصم الدنايا
فكن فى الناس مغمورا ولا تنم وجاورك فالسلامة فى الزوايا
فكم من شهرة جلبت حسودا وكم من صحبة جرّت بلايا
وعفة ولا يشغل الحرص واعلم بان الله رزاق البرايا
فكم حرص الى الحرمان ادّى وكم طمع يقود الى الرزايا
محضت لك النصيحة فاقبلنها فان النصح من اسنى الهدايا

امير حسينى راست رحمه الله عم جام عليهما الله تعالى
فيلسوفى كه آگاه هشيار نيست علم عالم اسير عقل و نيست
كاو مستى عجب هستى دارم تا چرا عقل و اسير نيست

المرحوم عبد الملك رحمه الله تعالى
اى دل حذر از مستى و مخمورى كن وز هم دمى جام كران دورى كن
از باده سنا خرد وانستى تلخ تو نيز ز شفا كن نه بخورى كن

مذ كان للناس ابواب مفتحة ترجى و يطلب من سكانها الجود
فاصبحت كلها بابا وقد منعت منها الحوائج فالمفتوح مسدود

برى جسدى طول الجفا واذابه صدود لك حتى صرت انحل من امس
فلست ارى حتى اراك وانما يبين هباء الذر فى الق الشمس

غنيت

لفردوسی بهجو السلطان محمود الغزنوی رحمهما الله تعالی

ایا شاه محمود کشورگشای ز کس گر نترسی بترس از خدای کر اندونک شاهی بکینی تراست نکوئی و رحمت کمتر حراست
نبینی بوان خاطر تیز من نیندیشی از تیغ خونریز من که بدگوی و بدکیش خوانی مرا منم شیر نر میش خوانی مرا
تو نام جهان بر نخواهی همی سر از آسمان بگذرانی همی مرا سهم دادی که در پای پیل تنت را بسایم چو دریای نیل
نترسم که دارم ز روشن دلی بدل مهر آل نبی و علی اگر در کف پای پیلم کشی تن ناتوان را چو نیلم کنی
مرا زمهر آن هر دو کس نگذرم وگر تیغ شه بگذرد بر سرم که من بندهٔ آل یاسین بوم که زادم بر این و بر این دین بوم
اگر شاه محمود از این بگذرد مر او را بسنگ جو سنجد خرد نبودار حرد شاه را دستگاه وگرنه مرا برنشاندی بگاه
هنر بس مر شاه محمود را نبینم بکف مانع جود را جهاندار شاهی بخشنده‌ئی ز ساسان گیتی درخشنده‌ئی
مرا غمز کردند کان پر سخن بمهر نبی و علی شد کهن منم بندهٔ اهل بیت نبی ستایندهٔ خاک پای وصی
جو سلطان دین باد نبی و علی بعض آلی دو شاه ملی منم بندهٔ هر دو تا رستخیز وگر بیکسم شه کند ریز ریز
گر از مهر شاهان حکایت کنم چو محمود صد را حمایت کنم مر اگفت رستم که بود شه و گیو فریدون و کیخسرو آن شاه نیو
مرا ماد ساهی نگینی نوشت نشیب و کام چو کیخسرو سرشت جواسلاف نارش بزرگی نبود نبارست نام بزرگان شنود
پرستارزاده نیاید بکار اگر چند باشد پدر شهریار اگر شاه را شاه بودی پدر بسر بر نهادی مرا تاج زر
بدان گفتم این مرا بیت ای شهریار بلند کی تا شاه گیرد از این کار پند بداند زر نار خسرو سپاس که او نیست شاه حقیقت‌شناس
فقاعی نیرزیدم آن گنج شاه بدان مر فقاعی خریدم براه نام بزرگان با کسره رانی منم بنده جاوید یک تن بجای
جهان تا بود و رود کاران بود پیام بر شهریاران بود که فردوسی طوسی آن خوش حقت نه از بهر نام محمود گفت
بنام نبی و علی گفته ام گهرهای معنی همی سفته ام مخالف نیم نیز و بد دین نیم بجز بندهٔ آل یاسین نیم
هر امام باید که ماند بجای کمر امداد ادم شاه در زیر پای

المعظم السعید علاء الحق والدین صاحب الدیوان
عطا ملک رضی الله عنهم

دی در آمد سنگی شد آمدنی نیز سر اشتعال می‌کردم
دوستی دیده بودم و امروز زان برد سوال می‌کردم
که چه بود آن سنبد آمدنی گاد گفتم آن از ملال می‌کردم
سیر بودم از آنکه کانی جو بس عمر را باتی مال می‌کردم

دل جست سحرگهی که هیچ دلبر شد گفتم که خواست چه و بت خورشید
انگه سیخ بودگل روز بس برفروخت از خوی که شب یار شد

۵ جو از رخ ما رباز ماندم بهار عیشم بچه در خورست و سبزی بچه کار
از باغ تماشا بسی کوچار بروی جو از گردکانی فطره کونسک بیار

ولیس علی سوی حبة وبی قتها وسیح وقر قبیل
عز مه شئ لغاء الکریم معقد شئ وجه البخیل

للشیخ العارف العلامة عماد الدین سید الهمدانی رحمه الله تعالی

اسرار تو عشاق تو داند کماهی از خال سیه نیست کی سر بست الهی
اثبات کند دور و تسلسل رخ و زلف دور قمر و حلقه‌لهٔ نامتناهی
گر عکس رخ و زلف تو در دیده نباشد مردم نشناسند سپیدی ز سیاهی
ای نور الهی چه شود یارئی اگر تو بر کار کند آمان فکنی سایهٔ شاهی
منسوخ بخن غمزه تکار کی از مست از عشق ممنوع ندارند گواهی
یک نکته ز عشق مده عالم بفروشم عاقل ندهد سر الهی بکلاهی
مهر سپه عشق حرد را بود پای ای که فروی را نبود زود سیاهی
کی کس سر سودای تو دارد که ندارد در دین و عقل طمع مالی و جاهی
دل عکس رخ خوب تو در آب روان دید بی خود شد و در پا دبر آورد که ماهی
گفتم کی عماد از چه که توبه کند گفت روتو به کن از خود که بیکبار گناهی
بر می طلبی بنده از دست ولکن کی ترک کنی سر تو در بند کلاهی

ولانا السعید امام الشریعة ابن لعاد

ای اینه خوبان وای آیت الهی حسن تو مسخر از ماه تا باماهی
گر ماه را الدوس بودی چه نگشتی وه حسن خطام پرده به صباحی
ای خوبی تنها هرگز تو نه نهایت ای ستاره وار پیدا نبود تناهی
گر چون عاشقان دارینی مکر گزشته از ماه که ماند کعبه بدرگاهی
بس سکان کوی مر خاک آستانت گر باشدم مجالی دعوی کنم بشاهی
در دل بسی شکایت دارم ولیکن کا حوال با حکایت دانسته‌ئی کماهی
جز روی دوست دیدن چیزی نیم آرزوی ما در کار محبت می داد از افاهی
جان میدهد اشها دارد ز بوی جانان انعام مشک عنبر بر خود مده بهر کوئی

[illegible]

قال مولانا نصير الحق والدين محمد الطوسي قدس الله روحه في بيان قول الشيخ ان الحرارة تفعل في الرطب
سوادا وفي ضده بياضا والبرودة تفعل في الرطب بياضا وفي ضده سوادا يجب ان نبين اولا افعال
الحرارة والبرودة وخواصهما وثانيا كيفية تولد البياض والسواد وسائر الالوان بالجملة حتى يمكن
بيان هذه المسئلة اما افعال الحرارة فهي التسخين والاذابة والتحليل والاصعاد وافادة الخفة
ومما يلزمه اللون ويقبل الشدة والضعف والبرودة ضدها والنور ايضا يشتد ويضعف والظلمة
عدمه فيما من شانه ان يكون فيه نور واما كيفية تولد البياض والسواد وسائر الالوان فاقول
من الاجسام ما هو شفاف عديم اللون ما دام شفافا ومنها ما هو كثيف من شانه ان لا ينفذ فيه النور و
والكثافة تارة يطلق بازاء التخلخل وتارة بازاء الشفيف والسخف والكثافة ايضا تشتدان و
تضعفان فان الهواء اسخف من الماء والماء اسخف من الارض واصناف الاجسام ما له نور ففيها ما ليس
له نور وذوات النور منها سماوية كالكواكب ومنها عنصرية كالنار ومنها مركبة كاللآلي و
الجواهر الذهبية وبعض النباتات واعين الحيوانات واجنحة بعضها وبعض الاخلاط الصفراوية
والدموية والنور ينفذ في الشفاف لا بمعنى انه ينتقل من محل الى محل بل بمعنى انه يحدث منه فيما يحاذيه نور
اضعف منه وينعكس عن سطوح الكثيفات وعن سطوح ما من الشفاف والكثيف ولذلك ينفذ نور
الشمس والنار الى البصر في الهواء وينعكس من الارض واما الماء فينعكس النور عن سطحه وينفذ في جرمه
لكونه في الشفيف متوسطا بين الهواء والارض وكذلك الجمد والزجاج والبلور وغيرها والالوان
كلها تتولد من هذه الكيفيات اعني من السخف والكثافة والنور والظلمة والمتوسط في الشفيف
كالجمد والزجاج اذا تصغرت اجزاؤه وتعاكست الانوار من بعض سطوحها الى بعض حدث البياض
ويعتبر ذلك في الثلج وفي الجمد والزجاج المدقوق ويعتبر حال الصبح فان البخارات والغبارات
المرتفعة من الارض اذا وقع عليها شعاع الشمس انعكس من بعضها الى بعض ما سفل الا نوره لم يسفر ما
فوق تلك الطبقة لقلة الابخرة هناك مع ان الشعاع يقع عليه ثم اذا غلب الشعاع اصفر الافق ثم احمر
وينعكس ذلك الشفق وسبب ذلك ان الاخلاط الاخر ما لها سطوح مختلفة ينعكس عنها النور بالاجزاء
المشفة يقع النور القليل يعطي البياض واذا علا النور فيها حدث صفرة ثم حمرة واما السواد
فيتولد من الكثيف المعرق في عدم النور ويعتبر الزاج والعفص فان في الزاج قوة النفوذ والحدة و

في العفص قوة القبض فاذا اختلطا نفذت اجزاء الزاج في خلل اجزاء العفص بقوة نفوذه لضغطها
العفص وبقي تضمه فيخرج ما في خللها من الهواء المشف ويخلص الكثيف فاسود المجموع منها ولو
كان مع العفص ما ينفي الحركة لا هذه حدث ايضا السواد والسواد كثيف لكن الاختلاط احتراز
الهواء السخيف باجزائه من اغبر فان زاجه الماء صار الى السواد اقرب مما كان لكون الماء
الى الكثافة اقرب من الهواء واوراق الشجر والزرع تعكس ذلك فانها ترى خضرا لمائيته التي فيها ثم اذا
جفت وتبدلت المائية بالهوائية اصفرت ثم ابيضت والحطب اذا لقيته النار تصعد الاجزاء
المائية والهوائية التي خالطت الارضية وحصلت الارضية الكثيفة فاسودت ثم اذا الح عليه
النار فرقت بين اجزائها وخللها مداخلها الهواء المفردة الخلاء فصارت رمادا يضرب الى البياض
والمتوسطات الالوان بين البياض والسواد فلها طرق كثيرة متدرجة في سلوكها المتوسط من البياض
الى السواد منها طريق الصفرة يصير اولا لمخالطة الكثافة والنور القليل تبنيا ثم اترجيا
ثم زعفرانيا ثم باذنجانيا ثم ناريا ثم يزداد فيها الميل الى السواد بحسب ازدياد الاجزاء الكثيفة
ونقصان النور حتى يصير اسود ومنها طريق الحمرة يصير اولا ورديا ثم شقائقيا ثم دمويا ثم
ارجوانيا ثم بنفسجيا ومنها طريق الخضرة يكون فستقيا ثم كراثيا ثم زنجاريا ثم جوزيا ثم باذنجانيا
ثم نفطيا ومنها طريق الزرقة يكون آسمانجونيا ثم فيروزجيا ثم لاجورديا ثم نيليا ثم كحليا ومنها
طريق الكدرة يكون اغبريا ثم ادكن ثم سمحونيا ثم طلائيا الى غير ذلك ويكون الجميع بحسب اختلاف الاجزاء
في السخف والكثافة والنور والظلمة وربما تركب بعض الالوان بالبعض فيحدث لون غيرها كالاخضر
الذي يحصل من تركيب الاصفر والازرق وكالزنجاري الذي يحصل من تركيب الاخضر بالابيض وهذه التركيبات
التي لا نهاية لها تدفع بعضها في اجزاء صغار من النباتات والحيوانات بحيث يعجز من تركيبها في جسم صغير هذه م
من نشاهدها واذا تقدمت المقدمات فلنرجع الى بيان ما قاله الشيخ الرئيس وهو ان الحرارة تفعل
في الرطب سوادا وذلك لاصعادها الاجزاء الكثيفة وتحليلها الرطوبات تخلصت الاجزاء الكثيفة
كما يفعل في الحطب الاشياء المحترقة وفي بشرة الانسان اذا ادنيها النار والشمس كثيرا وتفعل في اليابس
بياضا وذلك لتفريق اجزائها واخراج ما يقبل الاصعاد منها وتكثير سطوح الاجزاء الباقية منها القابلة
لانعكاس النور من بعضها الى بعض كما يفعل في الاملاح والاشياء والمشويات وفي الفحم اذا ارمدته

والبروده تفعل في الرطب بياضا لانجماد اجزائه وتكثيفه وتحصل نرح حاليه فيما بينها بملاذها البوار تكثر سطوح اجزائه التي تعكس النور من البعض الى البعض كما تفعل في الثلج والصقيع والاجسام الرجية التي تحلل رطوباتها الحرارة ثم عقدتها البرودة فيحصل عليها نكرج ابيض وتفعل في اليابس سوادا وذلك لتكثيفه وقبضه واخراجها في خللها من الجسم المشف بالقسر كما تفعل في الاشجار والزروع اذا اصابها البرد الشديد فيقال لها احرقها البرد وتفعل في اعضاء الحيوان مثل ذلك وكما يفعل في الاخلاط السواد في ابدان الحيوانات وفي الحماة تحت الطين فان لها السعلى طبعها اليبس والاستيلاء البرد عليها يسود ارعا كما في الاحجار السود في الجبال وغيرها هذا ما عندي في هذه المسئلة والله اعلم

قوبل بالمنقول منه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل خلاصة نظر العلماء ارشادا الى استخراج نفايس الجواهر من منشاء الدقايق وصير معالم اشارات جامع كلمهم اعانة للاطلاع على مجتنى نهاية العقول وصفوة الحقايق وختمهم بزيادات الهداية واظفرهم على يواقيت البحر المحيط بالتوحيد مجملا ومفصلا وعممهم بفتح باب الصباح مقامات اليقين فصار مفتاح العلوم لهم محصلا قانون مصباح صحاح غرايب اخبارهم تبصرة شفاء الصدور وجلاء الابصار وعوارف معارف خزانة لطايفهم حدايق التحرير بل بستان العارفين وربيع الابرار اذا قصدوا نحو النظر في بيان لمعاني التفسير وعلوا في اصول الكلام ومنطق السنتهم كسنة منطقهم كيمياء السعادة وتبيان تنزيل افكارهم تمهيد مقدمة عين السيادة ضوء مصباح تحقيقهم كشاف المشكلات مغرب الفصول وديوان الادب بتدقيقهم فتاح باب المعضلات مغرب الاصول جمل فضايلهم الغرر واساس بلاغتهم عمدة الحكمة ومجالسهم عيون اجماعهم مدارا للبرهان القاطع لاستيعاب الاستقراء انه للنفس فضع كل اساس اذ هم المختصون باستنباط المسايل وتنقيح مناط الدلايل بملازمة القياس فسبحان واهب العقل ومفضل اهل الفضل بفنون المزايا وهادي المسيح بوجهه عن الهواجس النفسانية المقتدي بالتبع

الى انفس الهدايا والصلوة على النايق بالسماحة والحماسة المكارم الاخلاق وآله الطيبين الطاهرين اجمعين وسلم تسليما

رآن جان حسد جوان لطف خوش عمرم دراز كرد كى عمرش دراز باد
كرند را او اخت بنش بف پرستى هموار سلم سرو روكهنش تو از باد
طوبا رسوم هر كه نوا بنشف اكر دريا دو شاخ درخان قلم شود
خم شد دراز روى شما نشف طامنم ور طاق اسمان كشد ان باد خم شود
مدان جداى با در حسرت حضرت او دو بهاى سريع فكرت زمانه كى شراست
كى سوق بند ستسل آستان زدرت زمعه و هم مادراكى آن رسد بيش است
ما وسن جان ما از ليست وا حسن عهد استوار بود
على بست درميانه ما وا حسن عشق پايدار بود
دلم از عربده تو بسكى چو چشم مى بست علمش از دوى تو بلخ خو زهر بار بست
كو شم از كوهر الفاظ تو تا محروم شد همچو الفاظ تو چشم همه كوهر بار بست
كرچه ياد هم نكنى هيچ فراموش نه نخى كه مرا با تو و ياد تو فراوان كار بست
اه ازان نالها كى هر سحرى بر فلك مى رسد ز من بى تو
حال جان چيست ساختن با درد حال دل چيست سوختن بى تو
سير باد از زندكى تن من كر نه سيرم ز خويشتن بى تو
چه كم كام مدسكال ان بود كه تو بى من بوى و من بى تو
فراق روى تو اى جان و زندكانى من پسان زلف توام حال دل پريشان كرد
وار و خوله سر از برم بيكباره براى راحت و كام تمام ويران كرد
سپهر با همه كين كسترى و بند مهرى نكرد با من دلخسته انچه هجران كرد
انان سپه جراى تو مى كلارم عمر دل شكسته من صد هزار افغان كرد
ز وصل دلكش تو كار من بسامان بود ولى چه سود كه هجرانت نابسامان كرد

[illegible]

للنظامی الگنجوی رحمه الله تعالی بمدح الامام الملک المؤید المراغه رحمه الله تعالی

هر آفریده که نیکو کنند کارش را　　سپاس باید کرد آفریدگارش را
بنگر که زمین را چه لعلها بخشید　　بشکر آنکه عشقی دهند خارش را
که آسمان بکند سجده بر زمین چو قلم　　نگار کرد قلم اندکشند نگارش را
مدعوی کرم آنجا که باده پیماند　　نصیبه نیست از او خاک جرعه خوارش را
شاه سخن که چه دولت بروزگار دهد　　بدولتی که رفیقست روزگارش را
جهان بسان ملک الدین که زیر هفت فلک　　بطر بسته وجود بزرگوارش را
زلال چشمهٔ خضر احیا ذوالقرنین　　کی عرض از آب حیاتست جویبارش را
مگر که بحر محیطست کزمیان جهان　　حر آفتاب نبندکسی کنارش را
سریر بخش سلاطین که از بزرگی هست　　شکوه کعبه سرای خلیفه بارش را
ملوک را در او کعبه شد چو پرده زنند　　کی عبده نبویسند پرده دارش را
هر آتشی که ز نعل سمند او خیزد　　بر آفتاب صلابت رسد شرارش را
هر آب کز دل دریا بمهر او جوشد　　وشاق باد جنیبت کشند نگارش را
بفتح این اسدالله کسی که منکر شد　　بگو بیا و ببین زخم ذوالفقارش را
سری که از سر تیغش چه زر چشید　　درون طشت شنیدند زینهارش را
ورش زمین نپرستد ز روی هشیاری　　بمستی غضبی بشکند خمارش را
وگر ترازوی زهره نه فتح او سنجد　　زهر جوی درمی کم کند عیارش را
وگر سپهر مدارای کار تیغش نکند　　محب مدار کم خط در کشد مدارش را
عقاب تیر ورا خصلتی که با نیست　　کی گر چه پا شکند بر دهد شکارش را
نهی سر آمد دوری که هرکه دشمن نیست　　بدیر خانه مبدل کنی دیارش را
فلک هر آنچه خورد صبح دم برآرد شام　　کلنگ بر نفس نیست با کی آرش را
سپهر از آن بکشد دست چون شتر گردن　　که روز کی دو فروهشتهٔ مهارش را
بلی بلی با کردن کشیدن آن خواهد　　که بیش تهمد کشار زدر کشتی قطارش را

طویله سبز بر آن ماند حرج را کامروز　　جنیبت تو جریدست مرغزارش را
اگر چه بنده نظامی بخدمتی نرسید　　که هیچ نوبت از آن خدمت افتخارش را
بیاد روی عزالان سماع باید کرد　　در این غزل سخنی چند یادکارش را
دلی که یافتم از دست زفته کارش را
نبست پرده دری داده اختیارش را
بپرده دوختن دل چه روزکار برم　　کنون که پرده دریدند روزگارش را
دریغ دل که بدست کسی گرفتارست　　که بار نیست قوی عهد استوارش را
مرا بگوی که در راه او چرا لرزی　　با آب دیده ادب می کنم غبارش را
بچشم کافر او کوی اگر مسلمانی　　مخند و چاره کن این گریه زارش را
بدین دراز که کامی که روز وعده اوست　　کدام عمر که بر تابد انتظارش را
زمانه دید که آن دوست دشمنی عجب است　　بکام دشمن از آن کرد دوستدارش را
نگار روم حکیم هم در او گر بخت نیست　　که یاری نکند هیچ یادیارش را
نظامیا چو گشت یار نیست در همه شهر　　شفیع ساز بذوعدل شهریارش را
سر سران ملک بن الملک که پروردند　　بسایهٔ دو ملک بخت سازکارش را
بوقت آنکه همای سعادت پدرش　　دهد طراز بیمین اللهی یسارش را
هزار مفزعه زن چون سهیل بیش بود　　ادیم رنگ زمینها که ره گذارش را
بخاک تربت افسنقری که می کارند　　زمانه دور ز روبین سفند بارش را
که گر برهنه کند تیغ هر کجا ملکیست　　جان سپار شود تیغ جان سپارش را
منم که حلقه کش بندگیم تا دیده　　رخ نهفته واحسان آشکارش را
نظامی که زمین بوس آن خداوندست　　بر آن زمین چو زمین منکرم قرارش را
ولکن ازخلاف قضا نهد یک پای　　قلم کنند دو دست قلم گذارش را
بیا رب بجوی شهر بند پرویزست　　کی محسن ملک نشکند حصارش را
بدولت فلک آن آسمان که روز نبست　　پیاده شد سخن آسمان سوارش را

چو نیست رخصت انم که در حضور ملک | نثار بوسه کنم پای همت گہار شہ را
زبای بوسی خوانش چه باد محرومی | طبق طبق بفرستاده ام نثار شہ را
بقدر آنکه بفصل ربیع باد شمال | شمار نو کند انواع نوبهار شہ را
سعادت و شرف و قدر باد چندانش | کی حد و حد انی نداند کسی شمار شہ را

لغیره علی طریق الغزل

دع المرهفات البیض والسمر والاسل وسل عن دمی فی مذهب الحب کیف حل
فما للسیوف المشرفیة والقنا فعال کفعل الاعین النجل والمقل
فما البیض الا البیض یشرقن کالدما ویلمعن کالاقمار من خلل الکلل
وما السمر الا اسمر یقتلن فی الوری الکمی اذا ما مسن فی الحلی والحلل
فخل حدیث الطعن والضرب والوغا فما لک فیها ناقة لا ولا جمل
وطاعن اذا طاعنت بکل رنحلة مخدلجة الساقین مرتجة الکفل
لها مبسم عذب وخد مورد وصدغ وطرف ناعس زانه الکحل
یحاکی قضیب رقة ولطافة اذا احمر بالتقبیل او مسه الخجل
وبت ساجدا طول الدجی جالبا وصل وغادر خدها قبلة القبل
وان جئت من ولد الشقوق فلا تنم به حذرا من نصب احبولة الحیل
ومر بوادی المسلحین ولا تخف ولب وکبر محرما واصعد الجبل
ولازم بیوت الخشر الضیف واغتنم صفا العدس بین الخمر والزمر والجذل
ومل میل اهل الفسق والفحش والخنا ومل من ذوی الاخبار والفقه والجدل
فلا تخدعنک الصبغ والصوف واللحا وجرب تری کل الوری مثلنا سفل
ونادم اذا نادمت مثلی مهذبا علیما بنظم النثر والمدح والغزل
برقة اشعار ابن حجاج فی الوری وحسن قوافی شعره یضرب المثل
تمسک بعرف المسک والند والکبا وصل کل طیب طیب والعجز القل
ودع للعریب البر ما انبتت الفلا من الشیح والقیصوم والرند والنفل
وذر بعر الصیران فی عرصاتها وسقط اللوی والنور والرسم والطلل
وبنت الخزامی والعرار لمعشر رضوا بالفیافی والمهامه والقلل
اناس جفاة کالمجانین اصبحوا جفاة کاعراة فی الفلات علی وجل
احق اذا احتثوا الی الحد والسری الی البر والمزحوم والز...ر والنفل
اذا ما بدا الجزر الجزور مبادرا فبادر الی سوق الفسوق بلا فشل
کل اشرب تدابید تامر اذن بکا اصطبح لطالما کر خمرا غدر عوق طب ثب دع الکسل
ولا تخش یوم الحشر سطوة مالک ولا من لظی نار الجحیم ولا شبل
فلنا دشغل شاغل عنک فی غد بقوم طووا دین النبی علی دجل
اباحوا حمی الظمآن بالطف بعد ما سقوه کؤوس الحتف بالبیض والاسل
وشقوا العصا بعد النبی وشاقفوا الولی امیر النحل واتبعوا الهبل
لقد اظهروا ما اضمروا فی نفوسهم ببدر وصفین وفی وقعة الجمل
ایا رب ما لی غیر عفوک موئل ولا غیر حب الخمسة الغر من عمل
فهب لی ذنوبی اننی متمسک بذیل الولی واغفر وان عظم الزلل

تمت القصیده

عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه انه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اللهم انی اعوذ بک من الهم والحزن واعوذ بک من العجز والکسل واعوذ بک من البخل والجبن واعوذ بک من غلبة الدین وقهر الرجال

[illegible]

قيل ان للناس اختلافا بين الحبيب والخليل فقال بعضهم الفرق بين الحبيب والخليل أن
الحبيب لا يكون حبيبا حتى يكون خليلا وقد يكون خليلا غير حبيب كما ان الرسول لا يكون الا
نبيا ويكون النبي غير الرسول وقال بعضهم الخليل الذي يكون فعله برضا الله تعالى
كفعل ابرهيم والحبيب الذي يكون فعل الله برضاه ومراده الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما اراد تحويل القبلة حول الله القبلة الى مراده قال الله تعالى قد نرى تقلب
وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك
فترضى المنقول من تفسير ابن شاهين الملقب بالغيلانيات ٥

الولي من كوشف ببعض الغيبات ولم يؤمر باصلاح الناس والنبي من كوشف ببعض
المغيبات فأمر باصلاح الناس ولم يات بكتاب ولا شريعة والرسول
من كوشف ببعض الغيبات وامر باصلاح الناس واتى بكتاب وشريعة ٥
من الافادات القطبية المسماة بالحكمة الاحمدية في المباحث الاحدية

فلاجابه جحد والعل عنه وذكر بسير الجود حيث يسير ومنها لابي طالب
ولقد علمت بان دين محمد من خير اديان البرية دينا
لولا الملامة او حذارى سبة لوجدتني سمحا بذاك مبينا خلجاه دعاء مبارك

يا مجار الراجين ويا امل الآملين لا تخيب رجائي ولا تقطع املي يا ارحم الراحمين توفني مسلما والحقني
بالصالحين اتضرع مناجاة ودعاء
الهي ان دخل الشرك في توحيدك وانا لا اعلم تبت اليك واقول لا اله الا الله محمد رسول
الله وان دخل الشك في معرفتك وانا لا اعلم تبت اليك واقول لا اله الا الله
محمد رسول الله وان دخل النفاق في قلبي لكثرة ذنوبي وانا لا اعلم تبت اليك
واقول لا اله الا الله محمد رسول الله اللهم اجعل حبك احب الاشياء الي وخوفك اخوف
الاشياء الي ولا تكلني الى نفسي طرفة عين واصلح لي شاني كله واجعلني عندك
في حرزك وفي كنفك في الدارين برحمتك يا ارحم الراحمين

الناسع المبارك

الثاني من كتاب كامل الصناعة
...لاج اوجاع النقرس
كما ذكرنا في المقالة
...اع المفاصل
ول...

بسم الله الرحمن الرحيم
الطبيه المعروف بالملكي
واوجاع المفاصل
الاول منه

[illegible]

علت نقرس

بو علته مبتلا اولان کمسنه یه مقتضی اولان
تدبیرات ذکرنده در اولا اطعمه تك غایت لطیفنی
استعمال و وقتیله قلتلو وزره اکل ایده لر ثانیا
کونده قهوه بر فنجان استعمال ایده لر ممکن ایسه
بالکلیه قطع اولنمسی مناسبدر ثالثا دوز
مره بر ایکی ساعت آت ایله و یاخود عربه ایله حرکته
محتاجدر رابعا ساده صویی غایت قلتلو وزره
استعمال ایده لر اقتضا ایلدکده ایچنه قاتوب
طبخ اولنه جق ادویه لر ذکر اولنه جقدر اولوجهله
شرب اولنور ایسه ادرار کوزر باش یوقدر
خامسا طبیعتی دائما لینت اوزره
اولملودر مثلا راوند

الله وان محمد رسول الله واقول لا اله الا الله الاشیار الی ... ولا ... وفی حرزك وفی کنفك

... لا اله الا الله اعلم نبت الیك ... وخوفك ... ولیصلی عندك رحیم

التاسع المبارك

بسم الله الرحمن الرحيم هذه فوائد ملتقطة من المقالة الثامنة من الجزء الثاني من كتاب كامل الصناعة الطبية المعروف بالملكي لابن علي العباس الباب الثلاثون في علاج اوجاع النقرس واوجاع المفاصل وما ينبغي ان يدبر من يعرض له هذه العلة والتحرز منها قد كنا ذكرنا في المقالة الاولى من هذا الجزء من كتابنا هذا الموسوم بحفظ الصحة طرفا من التحرز من اوجاع المفاصل ونحن نذكر ذلك ايضا في هذا الموضع ونشبع الكلام فيه ليكون اشد تمكنا من فهم القارئ فنقول انا قد بينا في غير موضع من كتابنا ان وجع المفاصل يحدث على الامر الاكثر من الادمان على التملي من الاغذية والاشربة ومواترة التخم والسكر واستعمال الجماع الدائم لا سيما بعد التملي من الطعام والشراب مع الدعة والراحة وترك الرياضة والاستحمام وما يجري هذا المجرى من الاسباب التي منها الفضول في البدن ولذلك نهى جالينوس ان يعالج من كان من اصحاب هذه العلة شرها مغرما بالشراب والفاكهة والمجامعة واذا كان الامر كذلك فينبغي لمن يتعاهده العلة الا يستكثر من الاطعمة والاشربة لا سيما ما كان منها عليظا عسر الانهضام ويجتنب السكر ويلازم الامتناع من الجماع وان اضطر الى استعمال ذلك في الاوقات المتباعدة فليستعمله ومعدته خفيفة ويجتنب الفواكه كلها لا سيما الرطبة وان اراد استعمال شيء منها فليستعمل الزبيب ويجري الحلواء ويستعمل الرياضة بعد الغذاء او بعد استمرائه والاستحمام بعد الرياضة ويقلل مع الدلك ومسح البدن بالدهن بمقدار الحاجة الى ذلك ويكون تناوله الغذاء بعد الاستحمام بساعة وليحذر تناول شيء من الغذاء وفي المعدة بقية من غذاء متقدم فان هذا التدبير مما يفعل معه اجتماع الفضول في البدن وليتعاهد تنقية البدن بالقيء وبادرار البول ثم ينظر مع ذلك فان كان ما يعتريه من وجع المفاصل عن سوء مزاج حار او مادة حارة فليكن غذاؤه لحوم الطير السهلة الانهضام القليلة الفضول بمنزلة لحوم الدجاج والدراج والطيهوج والفتخ ولحوم الجداء واطرافها والقرع والعدس والماش والشعير والخيار والتوابل المعمولة بماء الرمان والحصرم والخل والرنت وما جرى هذا المجرى ويتفكه بالرمان ويتعاهد الفصد قبل الوقت الذي من شأن العلة ان تحدث فيه وشرب مطبوخ الخيار شنبر وماء اللبلاب او العوسج والاجاص والبنفسج اليابس

مع السكر وان كان ما يعرض من ذلك عن سوء مزاج بارد او مادة بلغمية فليتغذ من لحوم الحملان الجبلي والبري من الطير والمواشي معموله بالتوابل الحارة كالفلفل والخردل والكمون والصعتر والكرويا وما يجري هذا المجرى ويتنقل بحب البطم وحبة الخضرا او الفستق مع السكر و الزبيب الصادق الحلاوة ويتعاهد مع ذلك نفض البدن بالحبوب كحب الاصطمخيقون وحب السورنجان والشيطرج وحب المنتن وما يجري هذا المجرى وينبغي لصاحب ذلك ان لا يقرب الجماع بالواحده وان كان ما يعرض من ذلك عن سوء مزاج يابس ومادة سوداوية فينبغي ان يستفرغ البدن بمطبوخ الافثيمون ويكون اغذيته مسخنه مرطبة ومعتدله فهذا التدبير من كان يتعاهده اوجاع المفاصل والنقرس وعرق النسا قبل ان يحدث فانه اذا فعل ذلك لا يعاوده ما كان يعرض له من ذلك وان عاود كان ذلك خفيفا قليل الوجع فاما متى ابتدا هذا المرض في الحدوث فينبغي ان يستعمل ما نذكره في كل صنف من اصنافه في هذا الموضع ونبتدي من ذلك بمداواة عرق النسا الباب الواحد

والثلاثون في مداواة عرق النسا فاما مداواة عرق النسا فينبغي ان ينظر متى عرضت هذه العله من حرارة ان يبادر بفصد صاحبه الباسليق من الجانب العليل وان ساعدتك القوة والسن والزمان فاخرج له من الدم بحسب الحاجة وغذه باغذيه سهلة الانهضام بمنزله لحوم الدراج والفراريج والطواهيج وما يجري هذا المجرى معموله باسفاناخ او خبازي او سلق ويحذر استعمال الاغذيه الكثيرة الغذا البطية الانهضام ويتقلل من مقدارها ويجتنب الاسكار منها ويحذر ايضا استعمال الاغذيه الحريفه والحلوة وساير الفواكه ويبطل على العضو الما المعتدل الحرارة ويمرخه بدهن البنفسج ولا يقرب العضو الاشيا الباردة والعافصه فان ذلك مما يمنع من التحلل ويعكس الفضول الى داخل العضو فيعسر انحلاله وذلك لان هذا العضو كثير اللحم والادويه المحلله ليس تبلغ الى المفصل العليل بل تسخنه لكنها تحقن الحرارة في هناك وتمنع من تحللها فيزداد الآفة ويزداد الوجع ولذلك ينبغي ان يمسح العضو بدهن السمسم المدقوق في الهاون المسحوج دهنه ٢ ويدخل البيت الاوسط من الحمام ويبطل عليه كما قلت الما المعتدل الحرارة اسبوعا ثم

تعطيه بعض الادوية المسهله مثل حب السورنجان الذي يقع فيه الصبر ٢ والهليلج الاصفر والسورنجان اجزا سوا ثم تعطيه بعقبه مطبوخ الفاكهة المقوا بالسورنجان ويضمد العضو بالكرنب المدقوق والمغاث وصمغ السذاب في اول العله وهذه صفة المطبوخ يوخذ هليلج اصفر سبعة دراهم كابلي مثله بليلج واملج من كل واحد اربعة دراهم اجاص عشرين عددا زبيب خراساني عشرون درهما تمر هندي خمسة عشر درهما سنا عشرة دراهم شاهترج سبعة دراهم بسفايج وكمادريوس من كل واحد خمسة دراهم تربد مرضوض وسورنجان من كل واحد ثلاثة دراهم غاريقون مرضوض درهمين بزر كرفس ورازيانج وانيسون من كل واحد درهم ونصف تطبخ الجميع باربعة ارطال ما الى ان يرجع الى رطل ونصف على خمسة عشر درهما فلوس خيار شنبر ويشرب وهو فاتر في السحر ويضمد بعد ذلك بالنرمس المدقوق ناعما معجون بالسكنجبين ويضمد في اول الامر بالكرنب النبطي مدقوق معجون مع شي من المغاث وصمغ البيض وشي يسير من زعفران فاذا انحط المرض فاضمده بهذا الضماد عند انحطاط المرض وصفته يوخذ ورد البابونج واكليل الملك ومرزنجوش وورق الغار من كل واحد عشرة دراهم بزر الحرمل خمسة دراهم يدق الجميع ناعما ويعجن بما المغلا المحلول ويضمد به واذا اقلعت الضماد عنه فاغسله بما فاتر وانطل عليه ما مغلى فيه بابونج واكليل الملك وقنطوريون وقشور اصل الكرفس وحاشا وصعتر وشبث وحندقوقي وان انت طبخت هذه الادوية بالخل وطليتها على العضو نفع منفعه بينه وذكر بولس انه ينبغي ان يحقن العليل في اول الامر بحقنه لينه ثم تفصد الباسليق ان اشتد الوجع فليمرخ العضو بدهن الحنا ويجعل فيه شي من النطرون ويغمس فيه شي من صوف الزوفا فانه ينتفع به في هذه العله اذا كانت من قبل البلغم فاما متى كانت هذه العله من قبل البلغم والرطوبه فينبغي ان يامر صاحب ذلك باستعمال القي ثم الادويه المسهله من الحبوب بمنزله هذا الحب صفته غاريقون وتربد من كل واحد اربعة دوانيق صبر وسورنجان وشيطرج ٢٠ من كل واحد نصف درهم شحم الحنظل دانقين يدق الجميع ناعما ويعجن بما ويحبب ويجفف في الظل الشربة منه وزن درهمين ونصف الى ثلاثة دراهم ويعطي ايضا حب الشيطرج

فاذا انت استفرغت البدن فاضمد الورك بالميوبزج مع شي من الرابيخ والعاقرقرحا مدقوق
ذلك ناعما معجون بسكبحس او بشراب العسل ويضمد ايضا بهذا الضماد وصفته قشور اصل الكبر
وفوبنج وعاقرقرحا من كل واحد جزء عصارة قثا الحمار وحب الغار من كل واحد نصف جزء
يدق الجميع ناعما ويعجن بشراب العسل ويضمد به الورك ضماد اخر لذلك عاقرقرحا درهمين
قسط درهم حب الرشاد درهم نطرون درهمين زفت رومي خمسة دراهم بدانا الزفت بدهن
سوسن او بزيت ويلقي عليه الادوية ويضمد به ضماد اخر ورق الغار عشر دراهم عاقرقرحا
ثلاثة دراهم قسط اربعة دراهم حرف درهمان نطرون درهم ونصف يدق وينخل ويداف له
ربع رطل زفت او قيسن دهن زنبق ويخلط به الادوية ويضمد به مفصل حق الورك ضماد اخر
يوخذ حرف وخردل وقشر اصل الكبر من كل واحد جزء يدق ناعما ويعجن بماء المرزنجوش ويضمد
به الورك وينبغي ان يمرخ الموضع بدهن الخاما مع شي من بورق وعاقرقرحا وميوبزج ودهن
المصطكي وما شاكل ذلك ضماد لفولس يوخذ شمع ماية درهم علك البطم خمسة وعشرين
درهما زنجار وعروقه وقطران واصل السوسن من كل واحد خمسة عشر درهما يدق الادوية
ويذاب الشمع مع القطران ويحل به الادوية ويضمد به الورك فان رايت العلة تسكن على
هذا التدبير والا فاعط العليل شيئا من الحبوب المسهلة النافعة من ذلك فان كان الوقت
صيفا فينبغي ان يستعمل في خلال ذلك القي بالخل والسمك المالح ثم يستعمل الاضمدة التي
ذكرناها ويجلس العليل في ابزن فيه ماء قد طبخ فيه بابونج واكليل الملك وبرنجاسب وقنطوريون
وقشور اصل الكبر والسذاب والكرنب وبعد ان يمرخ القطن والورك بدهن الناردين
او دهن القسط او دهن الناجيل الى ان ينقص العلة فان لم تسكن العلة بهذا التدبير فينبغي
ان يستعمل فيها الحقن النافعة من عرق النسا فمنها حقنة هذه صفتها حسك وشبث وبابونج
واكليل الملك وفودنج وسذاب من كل واحد كف قنطوريون دقيق عشرة دراهم حنظلتين
مرضوضتين قثا الحمار خمسة دراهم عاقرقرحا مرضوض ثلثة دراهم قشور اصل الكبر
وقرطم وخروع مرضوض من كل واحد خمسة دراهم حلبة اربعة دراهم يطبخ الجميع بسبعة
ارطال ماء الى ان يرجع الى رطل ونصف ويوخذ منه ثلث رطل

ويلقى عليه مري وعسل من كل واحد اوقية دهن سوسن وزنبق من كل واحد اوقية سكبينج
درهم مقل درهمان جند بادستر نصف درهم يسحق الجميع في هاون مع شي من الماء المطبوخ
والدهن حتى يختلط ويحقن بذلك ويمرخ الظهر والورك بدهن القسط والسوسن بعقب
الحقنة صفة حقنة اخرى نافعة اصل السوسن الاسمانجوني نصف رطل يرض ويطبخ
بثلاثة ارطال ماء الى ان يرجع الى رطل ونصف ويوخذ منه اربع اواق ويصب عليه دهن
زنبق اوقية مري اوقية عسل اوقية ونصف يضرب جيدا ويحقن به وهو فاتر حقنة
اخرى اقوى من الاولة شبث وبابونج وحسك وسذاب من كل واحد سبعة دراهم قنطوريون
وقشور اصل الكبر من كل واحد عشرة دراهم حلبة اربعة دراهم بزر كتان مثله لوز خمسة
دراهم حنظل مرضوض خمسة اعداد سكبينج واشق وجاوشير من كل واحد ثلاثة دراهم
سيسطرح هندي درهمان قرطم بري خمسة دراهم كمون نبطي ثلاثة دراهم نخالة كف يطبخ
الجميع بستة ارطال ماء الى ان يرجع الى رطل ونصف ويوخذ منه نصف رطل ويلقى عليه
اوقية مري ودهن القسط والناردين والسوسن من كل واحد اوقية بورق ارمني درهم
ونصف يضرب جيدا ويحقن به وهو فاتر حقنة اخرى حسك وقرطم مرضوض وخروع
مرضوض ولب نوا المشمش مرضوض من كل واحد كف حنظلتان مرضوضتان وسذاب
وكراث من كل واحد باقة يطبخ بستة ارطال ماء الى ان يرجع الى رطل ونصف ويلقى عليه صفة اخرى ٢
دهن خروع اوقية ويحقن به في ثلاث دفعات فانه ينفع من عرق النسا منفعة بينة
وايضا فان الحقنة بحب الرشاد المطبوخ بالماء المصفى اذا القي عليه شي من دهن الزيت
ينفع من وجع عرق النسا ووجع القطن حقنة لفولس او فسان زيت او فسان عسل
واوقية نطرون ونصف اوقية علك البطم ماعذب ثلثة اواق يعلى الادوية عليا جيدا
ويحقن بها ويصبر عليها فانها تسهل اخلاطا مخاطية وربما اسهلت دما وان طال الوجع فينبغي
ان تتواتر استعمال هذه الحقنة ويزيد في الادوية قنطوريون وعصارة قثا الحمار ودهن قثا
٢ الحمار حقنة اخرى يوخذ ماهيزهرج وسراصرا ومنطوريون دقيق وزراوند واصل
الكبر وخربق ابيض واسود وحرمل وسورنجان وعاقرقرحا وحنظل ومازريون ولب القرطم

وشث من كل واحد بقدر الحاجة يطبخ الجميع بضعفيه ماء حتى يطبخ جيدا ويصفى من الماء
مقدار رطلين اواق ويخلط من دهن اللاذن ودهن الزنبق من كل واحد عشرة دراهم ويحقن
به وهو فاتر نافع باذن الله تعالى وينبغي ان يصبر على الحقنة ويكملها المفعد بخرق محمية
وان عرض من هذه الحقن للعليل التهاب وحرقة فينبغي ان تحقن بحقنة لينة تتخذ فيها عناب
وسبستان وشعير مرضوض وسفسج يابس وبرسياوشان وخطمي ونخاله وورق الخبازى
ودهن بنفسج ليسكن الحدة العارضة من ذلك واذا انت استعملت هذا العلاج والعلة
ولم يسكن الوجع فينبغي ان يفصد العليل عرق النسا من الكعب فان لم تجد له ذلك فافصده
العرق الذي في وسط الفخذ او العرق الذي في باطن الركبة واذا اشتد الوجع وبرح بالعليل
فاعطه الافلونية الرومية فانها تسكن الوجع وتخدر العضو وتطلي الموضع بالادوية التي
ذكرناها فيما تقدم بعد ان تخلط معها شيء من الافيون او قشور اصل اللفاح وينبغي ان
تحذر الادوية المخدرة ولا تستعملها الا عند الضرورة اذا اشتد الوجع وبرح بالعليل
فان ادمان استعمالها مما يبطل حس العضو ويجمد المادة فلا ينجع فيها شيء من العلاج ومما
ينتفع به صاحب هذه العلة ان يسقى هذا السفوف فاني وجدته نافعا جدا وصفته
سنا مكي عشرة دراهم سورنجان خمسة دراهم شيطرج هندي ثلثة دراهم زعفران نصف
درهم يدق الجميع ناعما الشربة من ذلك ثلاثة دراهم مع مثله سكر سليماني واذا طالت العلة
وازمنت فينبغي ان يستعمل الادهان الحادة ويحقن بالمايون ونحوها السمك المالح
وماء الزيتون ودهن قثاء الحمار واطعمه العصيدة شحم الحنظل ويامره بالانغماس
في الحمامات الكبريتية والنفطية وماء البحر وما يجري هذا المجرى فان لم يسكن فليوضع المحاجم
بالنار على حق الورك ولتعلق ايضا العلق على الورك فانه كثيرا ما ينتفع به فانه يجذب المادة
من نفس المفصل الى ظاهر الورك وقد يسقى من ذلك اذا احتبث الادوية شربة شيء من النفط
الابيض من وزن درهم الى مثقال ثلاثة ايام بشراب وحب النفط ايضا نافع من عرق
النسا ومن وجع القطن واذا ازمنت العلة وكاد يخرج المفصل من مكانه فينبغي ان
يستعمل الكي لتفنى الرطوبة ولتجذبها الى خارج على ما سنذكره من ذلك عند ذكرنا العمل باليد

ونذكر الباب الثاني والثلاثين فاني لم احتج اليه الباب الثالث والثلاثون
في مداواة وجع النقرس والمفاصل اذا كان ذلك من برودة فيه ومواد بلغمية وسوداوية
فاما متى كان وجع المفاصل من قبل البرد والمادة البلغمية فينبغي ان تعطي العليل اولا الجلنجبين
العسلي مع ماء مغلي فيه كمون وتغذيه بمرق حمص بزيت عتيق وتقلل غذاءه وتمنعه الفاكهة ثم تنظر
في اليوم الرابع الى البول فان رايته نضيجا فاسق صاحبه ماء الاصول بدهن الخروع بعد ان يلين
طبيعته بشيء من ترنجبين او ايارج فيقرا من كل واحد مثقال معجون بعسل وهذه صفة ماء الاصول
يؤخذ قشور اصل الكرفس والرازيانج من كل واحد عشرة دراهم انيسون وبزر الكرفس من كل واحد
ثلثة دراهم اصل الاذخر وفقاحه من كل واحد اربعة دراهم حلبة خمسة دراهم مصطكي وسنبل
الطيب من كل واحد درهمان سيطرج درهم ونصف سورنجان وقشور اصل الكبر وكمادريوس
وبوزيدان من كل واحد ثلاثة دراهم فوه درهمان حب البلسان وعود البلسان من كل واحد
ثلاثة دراهم قشور السليخة ثلاثة دراهم فطوريون دقيق عشرة دراهم زبيب خراساني منزوع العجم
عشرون درهما يطبخ الجميع باربعة ارطال ماء الى ان يرجع الى رطل ونصف ويسقى منه في كل يوم
اربعة اواقي بوزن مثقال دهن الخروع يفعل ذلك اياما الى ان يلطف الخلط وينشف النضج ثم تريحه
يوما وتعطيه درهما الجلنجبين وترفع الحب المشيطرج او حب السورنجان فاذا اسهله فغذه
بلحم دراج او طيهوج اسفيدباجا وارحه اياما واعطه في ايام الراحة جلنجبين السكر بماء فاتر
فان كان الزمان صيفا فمر صاحبه بالقيء بالاشياء المقطعة الملطفة للبلغم بعد الغذاء بماء الشبث
والفجل والعسل والسكنجبين المعسل فاذا نقيت البدن فاستعمل الادوية والاضمدة النافعة
على ما اصفه من ذلك وينبغي ان يحذر استعمال الادوية القوية الاسهال كالحبوب وغيرها قبل
ان يستبين علامات النضج فانك اذا فعلت ذلك اخرجت الشيء اللطيف وبقي الشيء الغليظ فيعسر
عند ذلك نضجه وتطول مدة المرض وربما آلت فيه الى عدم البرء لان الخلط حينئذ يستحجر و
يتحرف وهذا ضماد نافع من المفاصل من برودة وبلغم زراوند طويل وحب الغار وجندبادستر
وفقل اليهود من كل واحد عشرة دراهم اشق درهمان صبر ومر من كل واحد درهمان كمون وبزر
الكرفس من كل واحد درهمان ونصف يدق الجميع ناعما ويعجن بماء الكرنب ويضمد به الموضع طلي احر

لوجع النقرس من برودة يوخذ لعاب بزر مرو ولعاب بزر الشاهسفرم من كل واحد عشرون درهما
لعاب بزر الكتان عشرة دراهم انيسون وكمون وفلقدس ولعاب القرطم وقشور السليخة من كل
واحد وزن درهم وبحسل اربعه دوانق فربيون نصف درهم معاب درهم عدس من درهم ونصف
زعفران ثلثة دراهم يدق الجميع ناعما ويعجن بمح البيض ودهن السوسن وقسط ونادرين من كل
واحد اوقية ويطلى به الموضع بدقيق الشيلم ودقيق الكرسنه معجون بشراب ينفع من ذلك ويضمد ايضا
بالحمص والاشق من كل واحد جزء يدق الجميع ناعما ويعجن بشراب عتيق وزيت او يضمد باخثا البقر وبعر
المعز ورماد الكرنب يدق الجميع ناعما ويعجن بعسل منزوع الرغوة ويضمد به واذا قلعت الضماد عن
العضو فاغسله وانطل عليه ما طبخ فيه بابونج واكليل الملك وشبث وقيطوريون وقشور اصل
الكبر وحاشا وصعتر وفودنج وحندقوقي وان اغليت هذه بخل ثقيف جدا وطليته على الموضع
كان نافعا فان رايت ان العلة قد سكنت فاستعمل هذا التدبير والا فانظر الى البول فان كان النضج
فيه بينا فاعطه الحبوب الموصوفة لهذه العلة على نصفه فان كان النضج لم يبن فاعد ما ذكرت من الفصل
ولكن فيه من الاشيا المسخنه الملطفه بحسب الحاجة وكذلك يلقى عليه من الادهان بحسب الحاجة اعنى
بحسب مقدار الكيفيه البارده وكمية الاخلاط الغليظ وهذه الادهان نحو دهن القسط واللوز المر ودهن
الخروع ودهن الناردين ودهن النارجيل فاذا نضج الاخلاط ولطف فاستعمل الحبوب فان بلغ ذلك ما
يحتاج اليه والا فاستعمل المعجونات المسهله والايارجات الكبار ثم المعجونات المسخنة كالانقرديا
والمثروذيطوس والترياق وما جرى هذا المجرى وينبغي ان تبدل الادوية وذلك انا كثيرا ما استعملنا
في هذه العلل اعنى اوجاع المفاصل والنقرس وعرق النسا شيئا فينتفع بذلك منفعة بينه ويسكن الوجع
ونستعمله مرة اخرى في وقت اخر فلا يسكن حتى يحتاج ان يستعمل مع صاحبه دوا اخر وذلك يدل على انه بعض م
ربما كانت العلة مركبة من اخلاط مختلفه فيوافق بعض الادوية وينافرها بعض ولذلك انا ذاكر اصنافا
من الادوية في هذا الموضع وفي الموضع الذي اذكر فيه الادوية المركبة بحسب الكفاية وليس ينبغي
ان تستعمل المعجونات المسخنه الملطفة الا بعد النضج والسقيه فانك متى فعلت غير ذلك احرقت الاخلاط
ويبست وصار عسر الانحلال فاما اذا نضج الاخلاط ولطف وتحلل العضو الذي هي مجتمعه فيه
وكان البدن قد نقي وقل فيه الاخلاط فاستعمل الادوية المسخنه والمعجونات القوية فانها تستفرغ

الفضل وتحللها وانت امن من غائلتها اذا كان السن ومزاج العليل والوقت الحاضر يوجب
استعمالها ومع ذلك فلا ينبغي ان تسرف في استعمالها فانها تفعل مثل ذلك وتجفف الاعضاء
وتسخنها وربما آل بالانسان الى التشنج او الى الحميات الحادة فاعلم ذلك وكذلك لا ينبغي
ان تدمن الاستفراغ وكذلك لا ينبغي ان تدمن الاستفراغ لاسيما اذا تطاولت هذه العلة فان ذلك
مما يديم صاحبه زمانة وابطا اذا كان الاستفراغ الدائم يستفرغ لطيف الاخلاط ويبقي غليظها منحجرا
في المفصل والانكاد يتحلل فاعلم ذلك وهذه الحبوب النافعة من وجع المفاصل اذا كان ذلك من
نع مادة بلغميه صفة حب السورنجان يوخذ على اسم الله وبركته ايارج فيقرا ستة دراهم مر ثمانية
دراهم سورنجان وبوزيدان وماهي زهره من كل واحد ثلاثة دراهم اهليلج اصفر ستة دراهم مقل سبعة
دراهم ينقع المقل في ماء الكراث وحب الشربة درهمان ونصف الى ثلثة دراهم صفة حب الشيطرج
النافع من اوجاع المفاصل والنقرس اذا كان ذلك من برودة وينفع من علة القولنج يوخذ اهليلج اصفر
خمسة دراهم تربد سبعة دراهم ايارج فيقرا خمسة دراهم شحم الحنظل درهمان شيطرج هندي
خمسة دراهم سورنجان وبوزيدان وماهي زهره من كل واحد ثلاثة دراهم فوه اربعة دراهم
خردل وبحسل ووج وصعتر وفلفل ابيض من كل واحد درهم ونصف بزر الكرفس ونانخواه وانيسون
من كل واحد درهم سكبينج ومقل من كل واحد درهمان ونصف ينقع الصموغ بماء الكرنب ويلقى
عليه خمسة دراهم فانيذ ويسحق في الهاون جيدا ويعجن به الادوية وحب الشربة درهمان ونصف
الى ثلثة دراهم صفة حب اخر هليلج اصفر خمسة دراهم صبر اسقوطرى ووج وخردل وزنجبيل
من كل واحد نصف مثقال دار فلفل وفلفل وشيطرج وسقمونيا وملح هندي من كل واحد ربع مثقال
يدق الجميع ناعما ويعجن بماء عنب الثعلب وحب الشربة درهمان ونصف الى ثلاثة دراهم بماء حار
صفة حب اخر يوخذ سورنجان وبوزيدان وشحم حنظل من كل واحد دانق غاريقون وصبر من
كل واحد نصف درهم تربد ومقل من كل واحد درهم يدق الادوية اليابسة وينقع المقل بماء حار
ويسحق في الهاون ويعجن به الادوية وهي شربة تامة تشرب بماء حار حب اخر ينفع من وجع
المفاصل من مادة باردة بلغمية ايارج فيقرا اربعة دراهم غاريقون درهمان نخوه وزراوند وشيطرج
من كل واحد نصف درهم تربد خمسة دراهم سكبينج درهم يدق وينخل ويعجن بماء الكراث ويحب

صفة حب نافع من وجع المفاصل والنقرس اذا كان من مادة باردة بلغمية ومن القولنج ووجع الظهر
يوخذ هليلج اصفر واسود وابليج وسكبينج من كل واحد اربعة دراهم اشق وبزر الكرفس والرازيانج وانجدان
وصعتر وشاهترج وآس وبزر الحرمل وسورنجان اسفر وشحم الحنظل وملح هندي من كل واحد درهم
حب البلسان دارصيني وزنجبيل وفاوانيا ووج وزعفران وسعد وسليخة من كل واحد درهم
وثلث صبر اثنا عشر درهما فانه يجزى وتزيد من كل واحد عشرة دراهم سقمونيا ثلث درهم يدق
الجميع ناعما ويعجن بماء الكراث المحلول فيه المقل والاشق والسكبينج ويوخذ منه حب الشربة درهمان
ونصف الى ثلاثة دراهم بماء حار صفة حب النفط النافع من اوجاع المفاصل وعرق النسا ووجع
الظهر والبواسير يوخذ هليلج اصفر وصبر وشحم الحنظل وحرمل وماهيزهرة وانزروت وحب
واشق ومقل وسكبينج وجاوشير وصمغ السذاب ونفط ابيض من كل واحد ستة دراهم يدق
ما يدق ناعما وينحل بحريرة وينقع الصموغ بماء الكراث ويسحق في الهاون ويخلط مع النفط ويلقى
عليه الادوية اليابسة ويعجن ويحبب الشربة درهمان ونصف بماء حار حب للمقل ذكر احمد بلعاوية
هليلج وابليج وزنجبيل وصعتر فارسي من كل واحد اربعة دراهم سنطرج هندي ثلثة عشر درهما سورنجان
اسفر عشرة دراهم فانه يجزى عشرة دراهم ملح هندي درهمان مقل خمسة عشر درهما يحل المقل بماء
عنب الثعلب وبماء الكرنب ويحبب مثل الفلفل الشربة وزن مثقال حب آخر لوجع المفاصل
والنقرس من برودة سورنجان اربعة دراهم فلفل دارفلفل زنجبيل دانق وورق الفوتنج الجبلي دانق كمون
دانق يدق الجميع ناعما وينخل ويعجن بماء العسل الشربة وزن مثقال بماء حار صفة حب السورنجان
النافع من ذلك يوخذ سورنجان وبوزيدان وماهيزهرة وقوة من كل واحد درهمان وورق الكبر وحنا
وشيطرج ودارفلفل من كل واحد درهمان غاريقون اربعة دراهم شحم الحنظل درهمان تربد ثمانية
دراهم صعتر عشرة دراهم ملح نفطي درهم ونصف افسنتين ومصطكي من كل واحد درهم فانيذ سكري
اربعون درهما حب آخر محب هليلج اسود وبليلج وابليج وزنجبيل من كل واحد اربعة دراهم شيطرج
اربعة دراهم صعتر فارسي ستة دراهم سورنجان عشرون درهما فانيذ اربعة دراهم ملح درهمان
مقل خمسة عشر درهما يعجن بماء الكرنب ويحبب الشربة درهمان ونصف الى ثلاثة دراهم صفة
اخرى يوخذ هليلج اصفر وصبر اسقوطري من كل واحد درهمان ونصف تربد ابيض درهم ونصف
٦١

افسنتين اربعة دوانيق ونصف شحم الحنظل ودارفلفل وخردل اسفر وزنجبيل وسورنجان من
كل واحد اربعة دوانيق وج وملح هندي وفلفل اسود من كل واحد دانق ونصف شيطرج هندي
نصف مثقال سقمونيا درهم فانه يجزى مثله يدق الجميع ناعما ويعجن بماء الكرنب ويحبب ويجفف في
الظل الشربة ثلثة دراهم بماء حار نافع حب آخر نافع من ذلك يوخذ هليلج اصفر وبليلج من كل واحد
سبعة دراهم هليلج كابلي اربعة دراهم سنا مكي وتربد من كل واحد عشرة دراهم ذريرة القصب درهم
كثيرا درهم بزر الكرفس وانيسون من كل واحد اربعة دراهم سن سورنجان درهمان افسنتين درهم وثلث
غاريقون وملح هندي من كل واحد درهم ويدق سبع حبات فانه لم يوجد الا لند فليوخذ سقمونيا غير مشوي
درهم يدق وينخل ويعجن بماء ويحبب ويجفف في الظل الشربة درهمان ونصف بماء حار وشراب
السكنجبين صفة معجون نافع من وجع المفاصل من برودة يوخذ سورنجان ستة دراهم قشور اصل
الكبر وحنا ودارفلفل وكمون كرماني من كل واحد اربعة دوانيق نوشادر وملح نفطي وزبد البحر
وميعة يابسة من كل واحد دانقان حرمل وزنجبيل من كل واحد درهم وربع تربد خمسة دراهم يعجن
بعسل منزوع الرغوة الشربة في ابتداء العلة ثلثة دراهم فاذا قويت العلة خمسة دراهم معجون
آخر ينفع من وجع المفاصل والنقرس سورنجان عشرة دراهم زنجبيل وحرمل وحنا وفلفل واصل
الكبر من كل واحد درهمان يدق الجميع ناعما ويعجن بعسل منزوع الرغوة الشربة منه وزن ثلثة دراهم
مطبوخ نافع من وجع المفاصل والنقرس جدا اذا كان ذلك من بلغم وسوداء آخر اهليلج اصفر وهندي
وكابلي من كل واحد خمسة دراهم تربد عشرة دراهم شاهترج سبعة دراهم بسفايج وغاريقون
مرضوض من كل واحد درهمان اصول الكبر وورق الحنا الملي من كل واحد درهم قنطوريون ثلاثة دراهم
بليلج وابليج واسطوخودوس من كل واحد درهمان يطبخ الجميع بثلثة ارطال ماء الى ان يرجع الى رطل
ثم يلقى عليه ثلاثة دراهم افتيمون ويصب عليه قليلا ثم يمرس ويصفى ويوخذ منه نصف رطل ويداف
فيه تربد مثقال ايارج فيقرا درهم ملح نفطي نصف درهم ويشرب ومنافعه نافع ان شاء الله تعالى
الباب الرابع والثلاثون في مداواة الصلابة والعقد في المفاصل فاما متى عرض للمفاصل
الصلابة والعقد فمداواته تكون بان يوخذ ثعلب حي ويطبخ بزيت الانفاق ويلقى الزيت في ابزن ويجلس
العليل فيه وهو فاتر فانه يحل التعقد العصب ويمرخ بدهن الشبرح ودهن البط والدجاج ولعاب

الحلبة ولعاب بزر الكتان والخطمي الابيض والمقل اذا ذوّب بلعاب الحلبة وسحق في الهاون ويطلى
على العقد ليّنه وحلله والضماد بالسمسم المسحوق بماء المرزنجوش نافع جدا من العقد ضماد
آخر يؤخذ سمسم وبزر كتان من كل واحد جزء حلبة نصف جزء يدق ذلك ناعما ويعجن بالية مذوبة
ويضمد به العقد فانه يحلل ذلك ويلينه ومما يوصف للنقرس ووجع المفاصل اذا طالت مدته
ورايت البدن قد هزل ولم ينجع فيه العلاج طبيخ ضبعة العرجا وصفته يؤخذ ضبعة العرجا
ويستوثق منها وهي في الحوة وتلقى في قدر ويصب عليها ماء عذب ما يغمرها ويلقى عليها لحم حمار
وحشي شيء صالح وحمص اسود وابيض من كل واحد كف كسبر جبجبا ونه كبيرة جوز وشلجم من كل واحد
خمسين درهما [illegible] رطل سداب خمسة دراهم رازيانج وورق الكرفس وكراث نبطي من كل واحد
مثل ذلك كرنب نبطي سبعين درهما بصل مائة درهم لبلاب خمسين درهما يطبخ ذلك طبخا جيدا الى ان يبقى
الثلث ويصفى المرق ويجلس فيه العليل وهو حار بقدر ما يمكن الجلوس فيه بسحره ويستعمل ان شاء الله تعالى
وقد ينفع ايضا في هذه العلة العقود في زيت قد طبخت فيه افعى مسلوخة مدة فهذا ما اردنا ذكره من
علاج الامراض ومداواتها الباب الخامس والثلاثون في وصايا المتطببين ومشوراتهم في
امر المداواة والتدبير والامراض واذ قد انتهينا على مداواة سائر العلل التي تكون بالتدبير والادوية والاغذية
فلنذكر في هذا الموضع اشياء اشار بها القدماء من خيار المتطببين والمجربين يستعان بها على حسن
التدبير وجودة المداواة وامثال يتمثلون بها ويدعون به ما يستعملونه من جودة التدبير ونحن وان كنا
قد ذكرنا كثيرا من ذلك في المواضع اللائقة بها فانا نجعل له بابا مفردا نقصد اليه بالنظر فيه ليكون
اسهل على الناظر فيه واخف لحفظه ان شاء الله تعالى فاقول انه قد اجتمع الاوائل
من الحكماء المتطببين على ان حفظ القوة اصل في معاندة المرض وهو اجل من معاندة المرض اذا كان
المعول في مداواة المرضى انما هو على القوة لان الطبيعة بالقوة تشفي المرض وتقهره كما قال الحكيم
ابقراط الطبيعة هي المشفية للامراض وعنى بالطبيعة القوة المدبرة للبدن فمتى كانت الطبيعة
قوية تفي بمقاومة العلة لم تحتج الى معونة الطبيب ولذلك صار كثير ممن لا يستعمل الطب
يسلم من الامراض الصعبة في اكثر الامر الا انه لا بد من معاونة الطبيب للطبيعة فهذه الحال
الخلط الردي يضرها اذا اخرجه المعتدل النسبي الا ان يتناول منه المقدار الكثير او يدمن على اكله

او يكون البدن مستعدا للمرض الذي يحدث من ذلك الخلط تولده وقالوا ايضا اغبا بالهضم احذر
التخم فان في ذلك حفظ الصحة واحذر طول الجوع والعطش فانهما يسرعان الهرم ويكثران الذبول
وقالوا ايضا اذا احتجت الى الاستفراغ بالفصد والدواء المسهل والقوة قوية فبادر اليه وليوف
واستفرغ معتدلا بالذي تعول اليه حاجتك واذا كانت متوسطة فاستفرغ مقدارا وسطا وغذ
المريض واذا كانت ضعيفة فانعش العليل لتكون غلبتها للمرض اسرع وبها اوثق ثم من معاودته
امن ومتى كانت الطبيعة معادلة للمرض في القوة احتاجت الى معاونة الطبيب والا لم يؤمن
ان يغلبها المرض ومتى كانت الطبيعة ضعيفة والعلة قوية كانت حاجة الطبيعة الى الطبيب اضطرارية
ولا يؤمن على المريض التلف ولذلك ينبغي للطبيب ان يكون حافظا في عيادة المريض لتفقد القوة
والطبيب يعرف القوة من النبض ومن العينين كما قال الحكيم بقراط في كتابه المسمى ابيذيميا انا
ان العينين اذا كانتا حادتي النظر واجفانها ينفتحان انفتاحا تاما بسرعة وينطبق بسرعة دل على الروح
الباصرة وشدة القوة المحركة لان من كان بدنه ضعيفا لا يبصر جيدا ولا يمكنه فتح عينيه فتحا تاما
والدليل على ذلك الذين يعرض لهم الغشي ويخور نومهم وتضعف بوجه آخر ليس يقدرون على فتح
اعينهم لضعف القوة المحركة فيهم ولا يبصرون جيدا لضعف الروح الباصرة فيهم فان القوة اذا
كانت قوية كان لون العينين حسنا وكانتا مفتوحتين وفيهما رطوبة براقة ومتى كانت القوة
ضعيفة فان العينين يكونان متغيرتي اللون خافيتين غائرتين ولذلك ينبغي متى صادف الطبيب القوة
ضعيفة ان يجتهد في تقويتها بالغذاء والروائح الطيبة وان كان في ذلك ما يزيد في زيادة المرض وقالوا
ان مثل القوة للعليل مثل راس المال والربح ومثل الامراض مثل الربح فينبغي للطبيب ان يكون كالتاجر
الكيس الذي ان وجد ربحا والا حفظ راس المال ومثلوا ايضا القوة في الامراض بالزاد والمرض
بالسفر والمريض بالمسافر ومنتهى الامراض بالموضع المقصود اليه وكما ان المسافر متى عدم من الزاد
ما يحتاج اليه الى وقت وصوله الموضع المقصود فانه ان عدم الزاد قبل الوصول الى الموضع
هلك كذلك القوة متى كانت قوية تفي بمقاومة المرض الى وقت منتهاه سلم المريض وان كانت ضعيفة
لا تفي الى وقت المنتهى هلك المريض في وقت المنتهى اذ كان المنتهى اقوى اوقات المرض ولذلك ينبغي
ان يكون اكثر عنايته للطبيب حفظ القوة لا تسقط قبل منتهى المرض فان اجود التدبير اذا وقعت شهيه

ان يحفظ القوة بالغذاء والروائح الطيبة وان كان ذلك زائدًا في المرض فان القوة اذا بقيت امكنك
ان تعالج او تستفرغ وتحمي وان سقطت لم تستعمل بعدها تغذية لان القوة حينئذ لا تهضم الغذاء ولا
تقبله وقالوا ايضا ان امكنك ان تعالج العليل بالغذاء فلا تعطه شيئًا من الادوية وما قدرت ان
تعالج بدواء خفيف مفرد فلا تعالج بدواء قوي ولا دواء مركب ولا تستعمل الادوية الغريبة المجهولة
ما امكنك الا ان يصح لك منها بالتجربة شيء ولا تعتمد على دواء قد جربته اجيال والنساء فان ذلك
ربما وافق طبعا ما ولا يوافق طبعا آخر ولا تقدمن على علاج فيه شبهة حتى تعلم مقدار ضرره ان ضر
فان امكنك فلا تحقنه والا فدعه وقالوا توقّ الدواء المسهل والمقيّء القوي خاصة وان
اضطررت الى استعماله فاعدم بمقابله ان افرط وينبغي متى مالت شهوة العليل الى غذاء غير موافق
ان ينيله منه الشيء اليسير وتغذيه بالكثير وخاصة ان كان المريض ساقط القوة او ضعيف الشهوة
او كان به غشي او تغلب تعتش فقالوا لا يمنع من ليس بعاقل من الرجال والنساء ولا على المترفين والصبيان
شهواتهم بالواحدة لكن اطلق منها اليسير وهول عليهم في الكثير وعرفهم مقدار ضرره فان ذلك اصلح
من ان تحظر الكل عليهم فيأكلوها استراحة منك فانه ليس شيء من الاغذية المولدة للخلط الرديء يضار اذا
اخذ منه المقدار اليسير الا ان يتناول منه المقدار الكثير او يدمن على اكله او يكون البدن مستعدا للمرض
الذي يتولد من ذلك الخلط تولده وقالوا ايضا اعيا بالهضم واخذ التخم فانه في ذلك حفظ الصحة
واحذر طول الجوع والعطش فانهما يسرعان الهرم ويحدثان الذبول وقالوا ايضا اذا احتجت الى
الاستفراغ بالفصد والدواء المسهل والقوة قوية فبادر ولا تتوقف واستفرغ بمقدار زائد على
انه حاجتك واذا كانت متوسطة فاستفرغ مقدارا وسطا وغذ المريض واذا كانت ضعيفة
فانعش العليل ثم استفرغه واحذر الاستفراغ المفرط في كل حال سيما في الحر الشديد ويعقب
اعراضا ردية والبرد الشديد ولذلك كان الدواء المسهل في الحر الشديد يعقب اعراضا ردية
والفصد في شدة الحر يورث الغشي الصعب وفي شدة البرد يبرد البدن ويضعف الافعال الطبيعية
وكذلك ينبغي ان يتوقى الاسهال القوي في الابدان والبلدان الحارة وليس من دواء مسهل وان كان
مخصوصا باخراج خلط بعينه الا وهو يخرج من البلغم بالعرض اضعاف ذلك الخلط وذلك
لكثرة البلغم في البدن وقالوا متى احتجت الى استفراغ وتبديل مزاج واصبت شيئا يفعلهما

فاغتنمه بمنزلة ما تفعل في حمى الغب الخالصة والمحرقة باعطائنا الاجاص وماء التمر الهندي
وماء الرمان بشحمه فان هذين يستفرغان الصفراء ويطفئان حرارة الحمى وقالوا اذا سقيت
دواء مسهلا او مغير المزاج فلا تغره بالماء فيسقط قوته وقالوا استعمال الدواء المسهل يكون
في المدد الطويلة مرات يسيرة فاما الدواء المعدل المزاج فيستعمل في كل وقت وقالوا لا تقدم على
عضو كثير الحس لطيف بدواء قوي اللذع فان ذلك يهيج اعراضا ردية والاعضاء القوية الحس مثل
العين والدماغ والعصب وفم المعدة والرحم فاما الاعضاء الغليظة القليلة الحس اذا كانت
فيها علل قوية فعالجها بادوية قوية الغوص والتحريك بمنزلة ما تعالج الطحال بقشور اصل الكبر والخردل
والثوم البري وقالوا متى عرض في بدن المريض عرض قوي يهد القوة فينبغي ان يؤثر مقاومة العرض
على دفع المرض وان كان ذلك زائدا في سبب المرض بمنزلة ما نفعل ذلك اذا عرض الغشي في الحمى المحرقة
فان يعطى المريض الخبز المبلول بالشراب وان كان ذلك زائدا في الحمى وبمنزلة ما يعطى في القولنج البارد
عند اشتداد الوجع دواء مخدرا وان كان ذلك زائدا في سبب المرض وقالوا اذا انت عملت كل ما ينبغي
على الصواب فيجب ان يكون الهواء في غاية الموافقة لك في مرقد العليل وموضعه لا سيما في الامراض
الحادة فانها سريعة التغير فاما في الامراض المتطاولة فليس يكاد يحس الضرر في مدة طويلة واذا
انت بردت موضع صاحب المرض الحاد بانواع التبريد نثرته شابا بلا يلقى بدنه الهواء البارد
فتنعكس الحرارة الى داخل فتقوى وانما يحتاج الى تبريد الهواء ليستنشقه العليل ويبرد صدره
ويسكن نفسه وتنتعش قوته لذلك نفسه وعليه تعديل الحرارة الغريزية فيه وقالوا ايضا متى
طالت علاجك بدواء فلم ينجح فانتقل الى ضده فلعله ان يكون طبيعة ذلك الدواء موافقة لطبيعة تلك
العلة وينبغي ان لا يدمن في الامراض المتطاولة على العلاج على دواء واحد فان ذلك مما يروح عن الطبيعة
ويحفظ القوة لتعينها على دفع المرض فيكون الدواء ايضا عاملا في المرض اذ كان الادمان على الدواء
مما تألفه الطبيعة فتستهين به لانه يصير عندها كالغذاء وذلك ان كل شيء يطول اعتياده
يكتسب تشابها والعود الطبيعة ان يداركها عند كل عارض بعلاج فانها تعتاد الا تدفع مرضا
الا بمعونة الطبيب وقالوا ان من ابلغ الاشياء مما يحتاج اليه من علاج الامراض حسن مسائلة
المريض ولزوم الطبيب للمريض وملاحظة احواله وذلك انه ليس كل عليل يحسن العبارة عن نفسه

وربما كانت العلة غامضة فلا يقدر العليل وإن كان عاقلاً على العبارة عنها وقالوا قد اجمع حذاق
الأطباء على أن متى اشتد بسبب وجع ما ينبغي أن يمتحن ذلك بأن يسخن العضو بعض الاسخان
أو يبرده بعض التبريد بالفعل ويجفف أو يرطب أو يعالجه بغير ذلك مما يوضح أمر الوجع مما لا مخاطرة
فيه ومما يمكن أن يلاحظ ضرره والقياس يوجب ذلك مع الإجماع وقالوا أيضاً إذا لم يمكن إلى الوقوف
على سبب العلة سبيل ولا يوصل إليه بالحدس وانسدت طرق المعرفة فينبغي أن يترك العلة والطبيعة
فلا يوقع استفراغ خلط ولا يبدل مزاج بل يحفظ القوة بأن يتدارك بالغذاء إن اشتهاه المريض وإلا فلا
وإن بقيت مدة طويلة ولم يشته الغذاء ووجدت النبض ضعيفاً فاغذه وإن لم يشتهه وقالوا
ينبغي أن يلزم الطبيب نفسه عند استعمال العلاج بدواء إن لم ينفع فإنه لم يضر ومتى عالج
المريض بعلاج ما ينفعه أو يضره فينبغي أن ينظر أيهما أعظم وكم مقدار ذلك وقالوا الطبيب والمريض
والمرض ثلاثة فمتى كان المريض يقبل من الطبيب ما يصف له ويتوقى ما يخالفه كان المريض
والطبيب محاربين للمرض متفاوتين له واثنان على واحد يغلبانه ويهزمانه وإن كان المريض لا
يقبل من الطبيب ما يصف له ويتبع شهواته كان المرض والمريض محاربين للطبيب وواحد لا يقوى
على محاربة اثنين وقالوا ينبغي للطبيب في الأمراض الامتلائية الحادثة عن كثرة الأخلاط بمنزلة
الاستسقاء وأوجاع المفاصل وغير ذلك أن يمنع المريض شهواته ويحذره ويهول عليه ويخوفه
بالموت إن هو خالف فأما في أمراض الاستفراغ واليبس كالذبول والسل فينبغي للطبيب أن يقوي
قلبه ويمنيه ويبشره بالسلامة ويقرب عليه العافية ويبيحه من الغذاء ما هو موافق له
وقالوا ليس كل ما يعلمه الطبيب من أمر المرضى ينبغي أن يبوح به للمريض وأهله في كل الأوقات
وذلك أنه إن كان ما يظهر له من المريض دلائل محمودة جيدة فينبغي أن يبشره بها ليقوى نفسه
وإن كانت دلائل مذمومة حتى لا يرجى لصاحبها العافية فينبغي أن يكون عنه الطبيب ويلزم الصمت
وإن كانت دلائل متوسطة بين الرجاء واليأس وكان المريض شجاعاً فلا ينبغي للطبيب أن يصدقه
٢ الحق وإن كان جباناً فينبغي أن يستر عنه ويبين ذلك لأوليائه وأهله تمت المقالة والباب
١١ والحمد لله على ذلك وكان الفراغ منه في رمضان سنة ١٥ ٧ بمحروسة تستر حماها الله تعالى
[illegible] من المقالة العاشرة من كتاب كامل الصناعة جرى صنعه خيراً ١٦١٠

الباب الرابع في عمل المعجونات وأولاً في عمل الترياق المعروف بترياق الفاروق إن هذا الترياق جليل
القدر عظيم المنفعة لأنه يخلص من الموت العارض من نهش الحيوان القتال ولسعه وأول من ابتدع
تركيبه ماغنوس الفيلسوف وكان غرضه في تركيبه إياه النفع من سم ذوات السموم اللاذعة والناهشة
ولذلك سمي ترياقاً لأن هذا الاسم مشتق من اسم الحيوان الناهش إذ كان اسمه في لغة اليونانيين ثيريون
وقال قوم إنما سمي بهذا الاسم بعد ما ألقي فيه لحوم الأفاعي إذ كانت الأفاعي داخلة في جملة الحيوان الناهش
فأما اندروماخس فإنه زاد فيه لحوم الأفاعي وبه كمل وتم الغرض المقصود إليه في بابه وذلك أن الغرض
كان في بابه والمعنى الذي من أجله ركب هو مقاومة سموم ذوات السموم ولحم الأفاعي مشاكل للسم
فالواجب جعل فيه لحم الأفاعي ليكون اللحم ينفذ إلى موضع السم فيستفيده ويجففه فلذلك كمل اندروماخس
الترياق بالقاء لحوم الأفاعي فيه ثم إن جالينوس لما نظر في تركيبه وطبائع الأدوية التي منها ركب ومنافعها
وما احتوى فيه من التركيب من كثرة المنافع شرح منافعه وبين محاسنه وأظهر فضائله للناس وذلك
أن هذا المعجون أعني الترياق بما كان غرض القدماء في بابه وتركيبه ليحفظ من المضار اللاحقة من
لذع الحيوان ذوات السموم ونهشها وشفاء الذين أصيبوا بالنهش واللذع أو شربوا الأدوية القتالة
فلما امتحن جالينوس الأدوية التي ركب منها هذا الترياق وعرف قوة كل واحد منها وفعله في البدن رأى
أنه ينفع علم من ذلك أن هذا المعجون وإن كان ينفع من لذع الهوام ونهشها ومن الأدوية القتالة
بما فيه من الأدوية المقوية للأعضاء الرئيسة لتقوى على دفع السموم عنها وبما فيه من الأدوية المجففة
للسم المنفذة له والدافعة عن الأعضاء الرئيسة والآلة وعن المنافذ والمجاري وإخراجها عن
البدن من مسام الجلد علم من ذلك أيضاً أن فعله هذه الأفعال قد يشفي العرض من أمراض كثيرة مما ينتفع فيه
من صنوف الأدوية النافعة من صنوف الأمراض التي نحن ذاكروها فيما بعد وليس إنما ينبغي من
الأمراض فقط بل قد يستعمل ليحفظ البدن من حدوثها به ويقويه على دفع الأسباب المحدثة لها وقد ذكر
جميع أفعاله ومنافعه وفضائله وأخبر بطبائع الأدوية التي تقع فيه ومنافعها ومقدار ما يشرب في
كل واحد من العلل وكيف ينبغي أن يشرب ومع أي شيء يشرب على ما نحن واصفوه فيما يستقبل
صفة عمل الترياق وتركيبه على النسخة التي وجدناها في عمل جالينوس للترياق وذكر أنها
أجود وأكمل توجد أوزان الفصل مائة وأربعون مثقالاً وكان اندروماخوس على عهد جالينوس

يصير من ذلك ستة واربعين مثقالا ومن اقراص الافاعي واقراص الاندروخورون والفلفل الاسود والافيون من كل واحد اربعة وعشرين مثقالا فاما الدار صيني فكان الاولون يلقون منه اثني عشر مثقالا واما ماغنوس الذي كان رئيس الاطباء على عهد جالينوس فانه كان يلقي ضعف ذلك وهو اربعة وعشرون مثقالا ومن الورد وبزر اللفت البري والاسقورديون وهو الثوم البري ومن الايرسا وهو اصل السوسن الاسمانجوني والغاريقون ورب السوس ودهن البلسان المربع من كل واحد اثنا عشر مثقالا ومن المر والزعفران والزنجبيل والراوند والفسطافلون وهو ذو الخمسة الاوراق وقال قوم انه الفنجنكشت والفوتنج الجبلي والفراسيون وهو كراث جبلي وفطر اساليون واسطوخودوس وقسط وفلفل ابيض ودار فلفل وكندر ذكر ومشكطرامشيع وفقاح الاذخر وصمغ البطم وسليخة سوداء وسنبل وفوليون وهو جعدة من كل واحد ستة مثاقيل ومن اللبنى وبزر الكرفس والسساليوس وبزر بلاسقيس وهو الحرف البابلي وكمادريوس ونانخواه وكمافيطوس وعصارة لحية التيس وناردين اقليطي وهو سنبل رومي وافلون وهو شيح جبلي وسحوسه وساذج هندي وموجنطيانا وبزر الرازيانج وطين مختوم وزاج محرق بعض الحرق من غير ان يستقصي حرقه وحماما وديح وحب البلسان وهو فاريقون وهو صمغ وفردمانا وانيسون ومافا من كل واحد اربعة مثاقيل دوقو وقنه ومقل اليهودي وفي نسخة اخرى حجر اليهود وجاوشير وقنطاريون دقيق وزراوند مدحرج من كل واحد مثقالان والقدماء كانوا يلقون زراوند طويل واهل زماننا يلقون الزراوند المدحرج لانه اقوى فعلا منه واوفق فيما يحتاج اليه فاما الجندبادستر فقوم كانوا يلقون منه مثقالين وقوم اخر اربعة مثاقيل واما اندروماخس وديمقراطيس وماغنوس فكانوا يلقون منه مثقالين ومن العسل الذي يلقط النحل من نبات الحاشا بعد ان يغلي وينزع رغوته عشرة ارطال ومن المطبوخ العتيق الطيب الرائحة الحلو الطعم قسطين يدق الادوية ما ما ويسقع الصموغ بالشراب كالافيون والمر وعصارة لحية التيس والسكبينج ورب السوس واللبنى والاقاقيا والجاوشير يلقى في اناء ويسقع في الشراب الى ان ينحل ويلقى عليه العسل المنزوع الرغوة ويخلط به خلطا جيدا ويوضع كذلك يوما وليلة ثم يلت الادوية بدهن البلسان ويعجن بهذا العسل والشراب ويرفع في

مرم

اناء من فضة او رصاص او غضارة صيني ولا يملأ الاناء بل يترك فيه موضع لينتفس الدواء فيه ويكشف في كل ليل كشفا جيدا لينتفس ويخرج بخاره ويمكن ان يستعمل سريعا في الوقت الذي نذكره **وهذه صفة اخرى وهي النسخة القديمة** كانت تستعمل في بيمارستان جنديسابور وهي صفة جالينوس عن اندروماخس يوخذ اقراص الاسقيل وهو بصل الفار ثمانية واربعون مثقالا ومن اقراص الافاعي ودار فلفل وفلفل اسود من كل واحد اربعة وعشرون مثقالا وورد احمر منزوع الاقماع ودارصيني وافيون مصري وغاريقون واصل السوسن الاسمانجوني واصل السوس محكوك وبزر الشلجم البري ومن الثوم البري من كل واحد اثنا عشر مثقالا ودهن البلسان وعيدان البلسان من كل واحد عشرة مثاقيل فلفل ابيض وراوند صيني ومر صافي وقسط ومر وزعفران وسليخة وسنبل هندي ومشكطرامشيع وفراسيون وفقاح الاذخر وفوتنج جبلي وكندر ذكر وحده واسطوخودوس وفطراساليون وهو بزر الكرفس الجبلي وساسب وزنجبيل واصل الكرفس وكمافيطوس وميعة سائلة ومر وحماما وناردين اقليطي وهو سنبل رومي وطين مختوم وكمادريوس وفو وساذج هندي ومومياهشان وملقطار محرق وجنطيانا وبزر وحب البلسان وانيسون وعصارة لحية التيس واقاقيا وصمغ عربي وبزر الرازيانج وفردمانا وسساليوس وهو كاسم رومي وهيوفاريقون يقال انه الدادي الرومي وحرف ابيض وفي بعض النسخ خردل ابيض ونانخواه وسكبينج من كل واحد اربعة مثاقيل جندبادستر وزراوند طويل ودوقو وهو بزر الجزر البري وقفر اليهود وجاوشير وقنطاريون دقيق وهو الكربول وباذرند وهو القنة من كل واحد مثقالان يجمع هذه الادوية مدقوقة منخولة منقوعة منها ما ينقع بشراب صافي جيد الجوهر وهو الاصل والجمهور او بنبيذ الزبيب والعسل او بالمثلث او بعقار بمقدار الحاجة الى ان ينحل ويلقى عليه عسل جيد منزوع الرغوة للواحد من الادوية بالايه من العسل ويخلط به خلطا ثم يلت الادوية بدهن البلسان ويلقى على العسل والشراب ويعجن جيدا ويرفع في اناء فضة كما ذكرنا ويستعمل عند الحاجة بعد خمس سنين او سبع سنين عند عض الحيوانات السمومة او لسعها وعند سقي السموم والذي وجدنا في هذه النسخة ان اكثر ما يستعمل عشرون سنة واما اطباء زماننا فانهم يستعملونه بعد سبعة اشهر او سنة والشربة منه ما بين النصف مثقال

الى اربعة مثاقيل على قدر الحاجة اليه بالماء الفاتر او بعض الاشربة المسخنة وفي بعض النسخ
الشربة منه ما من النصف الى ربع مثقال فهذه هي الصفة التي كان يعمل عليها في بيمارستان
جندي سابور فاما الصنعة والتدبير والعجن فعلى ما ذكرنا في النسخة الاولى فاما اقراص الاسقيل
فليس في عملها فيما بينها فرق ولا خلاف وكذلك عمل اقراص الافاعي في النسختين جميعا سواء على ما نذكرها
فيما بعد فاعلمه فاما اقراص الاندروخورون فمختلفة النسخ ونحن نثبت هاهنا من النسخ اجودها
واكملها اما ما وجدناه في نسخة حنين فهذه هي النسخة التي انا واصفها هاهنا فاما ما كان يستعمل
في بيمارستان جندي سابور فسنذكرها فيما نستانف ان شاء الله تعالى **صفة اقراص الاندروخورون**
من نسخة حنين التي اخترناها يؤخذ دارشيشعان ومصطكي وسليخة وقصب الذريرة وفو
واسارون وعيدان البلسان من كل واحد ستة مثاقيل فقاح الاذخر وزعفران من كل واحد
اثنا عشر مثقالا دارصيني وحماما من كل واحد اربعة وعشرين مثقالا الحلوان عشرون مثقالا تجمع
هذه الادوية مدقوقة منخولة بحرير ويعجن بشراب صافي جيد الجوهر وهو الاصل والجمهوري او مثلث
او نبيذ زبيب او يعرص اقراصا من مثقال ويمسح اليد عند تقريصها بدهن البلسان و يجفف في
الظل **صنعة اقراص الاسقيل** يؤخذ من بصل العنصل الصغار التي ليست بكثيرة الرطوبة
ويطلى بالعجين المختمر ويشوى في التنور حتى ينضج ويؤخذ لبه اللين ويسحق سحقا جيدا ناعما ويخلط
معه دقيق الكرسنة الحديث الجيد بوزن البصل واسحقهما سحقا ناعما واعجنهما بشراب ريحاني
جيد بقدر الحاجة واعمل منه اقراصا رقاقا وامسح يدك بدهن الورد وذلك لان بصل العنصل
فيه حدة ومن شانه ان يحدث في اليد لذعا و استعمال الدهن من شانه ان يمنع من السقط ويسكن
اللذع وجفف الاقراص في بيت دفيء وقلبها غدوة وعشية الى ان يجف ثم ترفعها في اناء زجاج
وتستعملها عند الحاجة واعلم ان اندروماخس كان يخلط بهذه الاقراص جزئين من دقيق الكرسنة وجزء من
العنصل المشوي واما ماغنوس فانه كان يخالفه فيلقي جزئين من العنصل وجزء من دقيق الكرسنة واما
دمقراطيس فانه كان يخلطهما بالسوية فاما انت فقدره على نحو العنصل كما تفعل في اقراص الافاعي
فلما بعد ما يلقى من الخبز مع لحم الافاعي على قدر قوة اللحم وفضله فاما السبب الذي من اجله اختير من
بصل العنصل الصغار فلان الصغار اقل رطوبة من الكبار وكثرة الرطوبة مما يضعف فعله والتي فيه

٠٠١١

فلسعل رطوبته وحدته واما اليابسة العجين فلكي لا يحرق واما اختيار العجين المختمر فلان الخمير
فيه تلطيف وتحليل واما اخلاطه بدقيق الكرسنة فليجففه ويزيل عنه اللذوع ويمنعه من العفن
ولان في دقيق الكرسنة قوة تنقي الاحشاء وينفع من لسع الهوام **في اتخاذ اقراص الافاعي**
يؤخذ افاعي فتية السن اناث من غير ذكورة والفرق بين الذكر والانثى ان الذكر له نابان فقط والانثى
لها اربعة انياب والوان الاناث تشقر الى الحمرة والسواد لها سريعة الحركة والذب غير بطيئة وهي
ترفع راسها ابدا الى فوق وعيناها الى الحمرة ما هي حريه سنظر بطراد وما عريضة الرؤوس وبطونها
صلبة مجتمعة وكذلك اجسادها ولا ينبغي ان يستعمل شيئا من صنوف الحيات سوى الافاعي التي
ذكرناها وذلك ان الافاعي معتدلة في القوة والضعف ليست بقتالة جدا كالافاعي المعربة والملوطة
وغيرها ولا بالضعيفة كحيات البيوت والسود واما اختيار الاناث من الافاعي فلان سمها اضعف
من سم الذكورة وليست لها حدة ورداءة كيفية مثل الذكورة فاما اختيارنا منها ما الوانها الى الحمرة
فلان السود منها رديئة السم والبيض ضعيفة قليلة الحرارة والتي هي الى الحمرة معتدلة فيما بين
هذين فاما اختيار السريعة الحركة الخفيفة الرافعة رؤوسها الى فوق فان هذه الدلائل توجب
قوتها وصحتها وحرارتها وقلة الفضول فيها فاما اختيار العريضة الرؤوس فان عرض الراس وكبره
يدل على قوة الدماغ فاما اجتماع البطن وصلابتها فان ذلك مما يدل على قوة الافعى وقلة الفضول الرطبة
في بدنه ومع هذا ينبغي ان تصاد الافاعي في وقت الربيع بعد دخول الشمس الحمل واول الشتاء وتصاد من
المواضع التي على سواحل البحر في المواضع التي فيها الشجر والنبات وذلك ان صيدها في الصيف يكون سمها
قد احتد واحترق وفي الخريف يكون قد بقي في جسمها من السم الذي قد احترق في الصيف بقيه واما في
الشتاء فيكون ضعيفة غير متحركة قد اجتمعت فيها الفضول فاما في الربيع فيكون معتدلة و ينبغي ان
يستعمل في الوقت الذي تصاد فيه ولا يؤخر فانه ان طال مكثها بعد ان تصاد فلا ينبغي ان يستعمل البتة فانها
اذا بقيت احتد سمها وصار رديا ولكن صيدها بعد خروجها من اجحرتها بايام حتى تقوى الحرارة في
ابدانها وتتحلل فضول لها منها فاذا انت احدث اختيارها على ما ذكرنا فينبغي ان يوضع في الوقت
الذي تصاد فيه تقطع من رؤوسها واذنابها اربع اصابع فان ابن ماسرجس يقطع قليلا من الدم و
اذنابها ورؤوسها غير متحركة فلا يستعملها فانها لا تصلح فاما قطع الرؤوس والاذناب فلان الاذناب

كسر العضول والرؤوس فعنها يكون تولدا لدم وخاصة في افواهها واما سائر اجسادها
ملس فيها سم واما قطع هذا المقدار من رؤوسها واذنابها فلان السم يكون في هذا المقدار منها
ثم حنيد ينبغي ان يسلخ جلودها بعد القطع وتشوا جوافها وترمي بما فيها وذلك لان جلودها تقبل
الفضول المرارية والسوداوية فاذا فعلت ذلك بها فاغسلها غسلا نظيفا بماء عذب صاف
مرارا كثيرة وتسعها وتصيرها في قدر فخار جديد او قدر نحاس مرضوض وصب عليها الماء
العذب الصافي النقي الحفيف الجاري من العيون المشرقة بمقدار ما يغمرها وصير معها من
عيدان الشبث وملح جريش عذب حديث وتطبخ بنار لينة حتى تتهرا لحومها وتنفصل من
عظامها وتنزل عن النار وتترك حتى تسكن حرارتها وتصفى عنها المرق وتحفظ بالمرق وتفصل
اللحم من العظام وترمي بها وتدق اللحم في جاون حجارة دقا ناعما وتخلط معه من الخبز السميذ
الجيد الاختمار الجيد النضج الجفيف المسحوق ناعما بوزن اللحم وقال قوم يكون الخبز مثل ربع اللحم
وهذا هو الصواب وتدعك في الجاون حتى تستويان وتعجنان بالماء والمرق المصفا عن
اللحم حتى يكون عجينا وتقرص اقراصا كل قرص وزن مثقال وتمسح اليد بعد الفراغ منها بدهن
البلسان وتجفف في الظل وتقلب كل يوم وتمسح اليد بدهن البلسان الى ان لا يبقى فيها نداوة
بتة وترفع في اناء زجاج لتستعمل عند الحاجة واما علة طبخنا لحوم الافاعي في قدر فخار جديد
فلانها نظيفة ليس فيها دنس وكذلك القدر النحاس المرصصة لانها لا تقبل الوسخ لان الرصاص
يمنع من صدى النحاس واما اختيارنا الماء الصافي فلان هذا الماء ليس له كيفية مخلطة
به كمياه الانهار والاودية واما القاؤنا الملح الحديث ليبقى الفضول السمية الباقية في اللحم
فلان الملح الحديث اجود سقيه واما القاؤنا الشبث فلان فيه تحليل ما بقي من السم في اللحم
واما طبخه بالنار المعتدلة فلكي لا يحترق واما اخلاطنا الخبز مع اللحم فليجفف رطوبته و
يحفظ قوته عليه وذلك انه متى عجنا اللحم وحده وقرصناه فانه يعفن ويحلل قوته سريعا
واما استعمالنا الخبز السميذ الجيد الاختمار والنضج فلانه ما كان من الخبز هذه حاله يكون
نقيا من الفضول جوده دقيقة قوي التحليل لجودة اختماره فاما مسح اليد بعد الفراغ من تقريصه
بدهن البلسان فلئلا يلتصق باصابعنا شيء من اللحم واما مسحنا الاقراص فلئلا فلئلا تحمى كل
يوم عند تقليبنا اياها بدهن البلسان فلان لا يتكرج واما عملنا اياها اقراصا فلان الشكل المدور
يحيد من قبول الآفات فلهذه الاسباب اعملت اقراص الافاعي على ما ذكرنا فاما الغرض والمنفعة
في اتخاذ هذه الاقراص من لحوم الافاعي والقائها في الترياق فلان لحم الافاعي يخرج الفضول الداخلة في
البدن الى خارج اعني الى الجلد ويدفعها بالعرق ولذلك متى تناول الانسان في بدنه فضول كثيرة ولد في
بدنه القمل ويحدث في جلده مثل السلخ ويدفع عن البدن الاخلاط الغليظة التي يكون منها البهق والبرص
والجذام وما اشبه ذلك صفة اقراص الاندروخورون التي كانت تستعمل في بيمارستان جند
سابور فاما اقراص الاندروخورون فانها ردت في الترياق للزيادة في منافعه وتقويته اذ كان تركيبها
من ادوية كثيرة المنافع لا سيما من لسع الهوام ونهشها والادوية القتالة لان هذه الادوية من شانها
تجفف السم وتقوي الاعضاء الرئيسة وتقويها وقد يختلف عملها وليس يساوي النسخ في اخلاطها
وكمية اوزان ادويتها الا انا نضع هاهنا صفة النسخة الشائعة التي اوزان ادويتها معتدلة وهذه
صفتها يوخذ دارشيشعان وقصب الذريرة وفوواساورون وعيدان البلسان وسليخة وجعدة
ومصطكي من كل واحد ستة مثاقيل مرصافي ودارصيني وحماما من كل واحد اربعة وعشرون مثقالا لا
الحران اسقي عشرون مثقالا اسنبل هندي ستة عشر مثقالا تجمع هذه الادوية مدقوقة منخولة وتعجن بشراب
صاف جيد الجوهر او نبيذ زبيب وعسل او خمر ريحاني وتقرص اقراصا من وزن مثقال وتجفف في
الشمس وترفع في اناء زجاج وتستعمل الباب الخامس في صفة منافع الترياق وعلل منافعه
واستعماله ومقدار الشربة منه في كل مرض واذ قد انتهينا على ذكر تركيب الترياق وكميه الادوية المفردة
التي يدخل فيه فلنصف منافعه والاسباب التي من اجلها كثرت منافعه فنقول ان الترياق
كثير المنافع جدا وذلك لكثرة الادوية المفردة الداخلة فيه واختلاف قواها ومنافعها فان من الادوية
التي الفت في الترياق منها ما منافعه مفردة ومنها ما منافعه مركبة فاما الادوية التي منافعها
مفردة فمنها ما قصد به التجفيف فقط مثل الراح ومنها ما القصد فيه لتقوية الاعضاء الرئيسة
مثل الاسطوخودوس ولحية التيس ومنها ما الغرض فيه لتنقية الفضول ودفعها عن آلات الغذاء مثل
الادوية التي تدر البول والحيض وتفتح السدد التي في الكبد والطحال وتحلل اورام الاحشاء
مثل دوقو وبزر الكرفس الجبلي والاذخر ومنها ما يسهل الفضول ويدفعها عن آلات النفس

بلغ الاجر ... [illegible]

بمنزلة صمغ البطم واللبني والكراث البري الذي ينقي الاضلاع والرية ومنها ما ينقي الفضول عن اعضاء الحس التي في الدماغ والعصب مثل الغاريقون والقنة والسكبينج فهذه هي الادوية التي منافعها مفردة واما الادوية التي منافعها مركبة فمنها ما يجفف ويقوي مثل لحم الافاعي ومنها ما يجفف ويقوي مثل السنبل ومنها ما ينقي ويقوي معًا مثل السليخة واما التي تنقي فمنها ما ينقي آلات الغذاء وآلات النفس جميعًا بمنزلة الزراوند ومنها ما ينقي ويدفع عن آلات الغذاء وآلات الحس مثل الغاريقون ومنها ما ينقي جميع الاعضاء مثل حب البلسان فانه ينقي ويدفع عن آلات الغذاء بادراره للبول وينقي اعضاء النفس باشفائه عسر النفس وينقي الدماغ ايضا لانه ينفع من الصرع وله ايضا المنفعتان الاولتان جميعًا وذلك انه يقوي الاعضاء الرئيسة ويجفف السم اما التقوية فبطيب رائحته واما تجفيفه السم فبيبسه وله ايضا خاصة في النفع من لسع الهوام لانه انما ينفع من لدغ الهوام بخاصة طبيعته لا بكيفيته فلذلك خلطت هذه الادوية بالترياق فقد بان مما ذكرنا ان الترياق انما كثرت منافعه من اجل كثرة الادوية الملقاة فيه فان الغرض كان في القاء هذه الادوية تجفيف الرطوبة الغريبة وتقوية الاحشاء وتنقية اعضاء الغذاء واعضاء النفس ودفع الفضول عن الدماغ بهذه الخصال التي ذكرنا صار الترياق يبرئ من كل مرض ووجع يعرض للبدن وذلك انه بالقوة المجففة التي فيه ينفع من لدغ الهوام وسم ذوات السموم والادوية القاتلة ويصلح فساد الاخلاط ويبرئ قرحة الامعاء ويحبس الاسهال ويشفي من نفث الدم ويحبس دم البواسير وبتقويته الاحشاء ينفع من سوء الاستمراء وبتقويته المعدة والكبد وبتنقيته الفضول يبرئ من الاورام ويفتح السدد ويدفع الامراض التي تحدث في الاعضاء الباطنة وبالادوية التي تنقي تشفي السعال وعسر النفس ووجع الصدر والاضلاع والرية وبالادوية التي تنقي وتدفع الفضول عن آلات الغذاء يبرئ النفخ العارض في المعدة والامعاء والمغص ووجع القولنج ويدر البول والحيض ويبرئ اليرقان والاستسقاء ويفتح السدد التي تكون في الكلى والمثانة ويحلل الاورام التي تكون في الاحشاء ويخرج الحيات والدود وحب القرع من البطن وبالادوية التي تنقي الدماغ تشفي من الصرع والصداع والشقيقة وعسر السمع وظلمة البصر وضعف المذاق وبالجملة يشفي من جميع الامراض الباردة الرطبة البلغمية والسوداوية العسرة البرء

مثل الجذام والبرص والبهق واوجاع المفاصل وما اشبه ذلك فاما الامراض الحادة والحادثة عن الدم والمرة الصفراء الصرف فلا ينتفع به فيها فهذه منافع الترياق واسبابها فاعلم ذلك

في صفة مقدار الشربة من الترياق في كل مرض وباي شيء يشرب

اما مقدار ما يسقى من الترياق في كل واحد من الامراض ومع اي شيء يشرب فان من لدغته افعى او بعض الحيات القتالة ينبغي ان يسقى منه مقدار بندقة باربع اواقي شراب ريحاني او مطبوخ ومن نهشه كلب كلب فينبغي ان يسقى منه وزن مثقال مع وزن درهم من رماد السرطانات النهرية ومن لدغه عقرب فليسقى نصف درهم بشراب او بسكنجبين ويطلى على موضع اللدغة شيء منه مع الزيت ومن لدغه زنبور فيسقى منه وزن دانقين مع الخل ويطلى على موضع اللدغة شيء منه مع خل ومن سقي سما او دواء قتالا بمنزلة الافيون والفربيون والبنج والذراريح وما اشبه ذلك فينبغي منه نصف مثقال الى مثقال باوقية شراب وربما سقي منه من نهشه حية او افعى فقاله او عضه كلب كلب او سقي دواء قتالا من مثقال الى مثقالين على مقدار الاعراض الحادثة عن النهشة وعن شرب الدواء القتال ولمن به سعال ووجع الصدر والاضلاع مقدار ترمسة بعسل ولمن به النفخة في المعدة والامعاء وزن دانقين الى نصف درهم بماء الكمون ولصاحب السهوة الكلبة مقدار بندقة باوقيتين شراب الى اربع اواق ممزوج بالماء ولمن به ناقص من غير حمى وزن دانقين الى نصف درهم بماء حار ولاخراج المشيمة والجنين الميت مقدار ترمسة بطلي وبخد بقون ممزوج بماء قد طبخ فيه سذاب ومشكطرامشيع او ابهل او ترمس ولاصحاب اليرقان يسقى منه مقدار ترمسة بطبيخ الاساروت هذا اذا كان اليرقان من قبل الطحال ولصاحب الاستسقاء في كل يوم مثل البندقة بخل ممزوج ولوجع الكليتين مثل ذلك بمطبوخ ولقرحة الامعاء مثل ذلك بماء السماق وللحصى التي في الكليتين مقدار بندقة بماء قد طبخ فيه كرفس بستاني او جبلي او بزرهما ولعسر النفس مقدار ترمسة بسكنجبين عنصلي مقدار اوقية او اوقيتين وللورم الصلب في الكبد او في الطحال مقدار بندقة بسكنجبين بزوري العنصل معمول بعسل اوقيتين يستعمل ذلك بضعة ايام ولاصحاب الصرع اذا سقي منه مقدار باقلاة بسكنجبين ممزوج بماء قد اغلي فيه سساليوس ومقرح منه

بوزن قيراط مع سكنجبين عسلي او عنصلي ولمن به هيضة وزن دانقين شراب تفاح اذا
كانت الهيضة من مادة بلغمية وللقولنج مقدار بندقة بماء قد اغلي فيه بازيانج او كمون
ولمن في امعائه حيات ودود مقدار بندقة بماء قد اغلي فيه شيح وقيسوم ولمن به صداع
قديم مقدار ترمسة بماء الشاهدانج ولاصحاب الفالج واللقوة بماء الاصول ولاصحاب
الجذام بماء الجبن ولاصحاب البرص بماء الاصول او بماء العسل فهذه الاشيا ينبغي
ان تشرب الترياق في كل مرض ولا ينبغي ان يستعمل الترياق الا بعد ان تجرب جودته من دابته
وقوته من ضعفه **في تجربة الترياق** واذا اردت ان تعرف جودة الترياق بما اصف لك من امتحانه
وتجربته وهذا يكون من وجهين احدهما ان يسقى انسان دواء مسهلا بمنزلة السقمونيا
او شحم الحنظل او غيرهما ثم يعطى بعد ذلك من الترياق مقدارا مقدارا صغيرا فان انقطع الدواء
المسهل ولم يعمل عمله فاعلم بان الترياق جيد وثيق وان لم ينقطع وعمل الدواء عمله فاعلم ان
الترياق ضعيف او مغشوش والوجه الثاني ان يوخذ ديك لم ترى في السوق اعني دكا برابا ابن الجسم
فيطعم من ذلك الترياق ثم تسلط عليه افعى او غيره من الهوام القتالة فان رايت للديك قد سلم
ولم يمت فاعلم ان الترياق جيد وان مات فالترياق ردي ضعيف وكذلك ان سلطت عليه افعى
وسقيته الترياق على المكان بان لك فعله وان انت اعطيت الديك ايضا دواء قتالا او غيره من
البهائم ثم اطعمته بعقب ذلك الترياق فسلم ولم يمت فالترياق جيد مختار فان هو مات فالترياق
ليس بجيد وانه ضعيف او مغشوش فاعلم ذلك **من الباب السادس** ان الترياق ينبغي
ان يستعمل بعد اثني عشر سنة واقله بعد سبع سنين ومن استعمله فتم بعد خمس سنين ومن من ذلك
الوقت الى ثلاثين سنة حدثت قوته في سائر ما يعالج به ومقامه مقام الشاب ومن بعد الثلثين سنة
فهو يعتقل الى ان ياتي عليه ستون سنة وفعله فيما يحتاج اليه وسط ومن بعد الستين سنة تضعف قوته
ولا يكاد يعمل عمله وان عمل فعمل ضعيف واما الحديث منه فيستعمل في لدغ الهوام ونهش الافاعي
والحيات والكلاب الكلبة والسموم والادوية القتالة لان المضرة التي يكون من هذه شديدة فهي لذلك
يحتاج الى الادوية قوية والترياق عند ما ياتي عليه سبع سنين الى ان ياتي عليه ثلاثون سنة اقوى ما يكون
فعلا فاما ما جاوز هذا الحد فانه يستعمل في مداواة العلل والامراض اذا كانت هذه ليس يحتاج من

الادوية الى مثل قوة الترياق الحديث واقراص الاسقيل واقراص الافاعي واقراص الاندروخورون
فانها تبقى من شهرين الى سنتين وترياق الاربعة كذلك فاما ترياق عزرا والمثروديطوس والشليثا
فانها تبقى من ستة اشهر الى سبع سنين ومعجون حاذ الملك والارسطون والطونيا الرومي والقار
من ثلاثة اشهر الى ثلاث سنين ومعجون الكبريت والكاسكبنج من ستة اشهر الى ثلاث سنين ودواء
الكركم ومعجون اللك والاثروسيا والمغي من شهرين الى سنة واكثرها الى سنة ونصف والسمرنا و
دواء المسك الحلو والمر والغنغوش والاطريفل من شهرين الى سنتين واكثر ذلك الى ثلاث سنين فاما
الامارحات الكبار والتيادريطوس من سنة اشهر الى اربع سنين والادوية المسهلة كالجوارش من يوم
الى شهرين ثم تضعف قواها والسفوفات من يومها الى شهرين تفعل فعلا جيدا ثم تضعف وتبطل
والاقراص يعمل من يومها الى ستة اشهر واقراص الكوكب تعمل من ستة اشهر الى سنتين والادهان
كلها تعمل عملها الى ان يتغير رايحها وبعد التغير لم تصلح لشي فاما دهن البلسان ودهن الكادي
فكلما عتقت كانت اجود والضمادات والمراهم تعمل من يومها الى ستة اشهر والاشربة من يومين تعمل
الى سنتين او اربع وذكر جالينوس ان رب السفرجل يبقى عنده سبع سنين ولم يتغير البتة وارا د
بماء السفرجل ماء قد طبخ فيه السفرجل حتى بقي منه الثلث فهذا ما اردنا ذكره فاعلم ذلك
اخر الملتقط ركابدار الصناعه
مر الوجيز الحواش ما صحه رحم الله مصنفه
بايد دانست که آلت شنوایی التی عزیز است وبرا مداشتن او عظیم است وشرف وفضیلت مردم بر
دیگر جانوران بدان شرفست وبدین سبب که آلت شنوایی را با آلت بینایی و بویایی فضیلت است واز
جهت فضیلت این آلتست که هر که از مادر کر زاید لال باشد زیرا که سخن نشنود ونتواند آموخت
وان بیچاره از آن که ازبطلان فعل آلت بینایی وبویایی اندر کمال مردمی از خلل نیست که از بطلان
فعل آلت شنوایی بدین سبب واجبست کوشش نمودن وتعهد کردن واو را از خلل وزیان نگه داشتن واز
بادهای سرد وگرم و آب وازجوانوری که اندرون گرم وغیر آن نگاه داشتن واحتیاط کردن
تا اندرون وی قرحه وبثره برنیاید واو را تباه نکند و پاک داشتن از نسوج تا راه شنوایی بسته
نماند ورطوبتی گرد داشتن وتعهد او آنست که هر هفته یک شب قطره روغن بادام تلخ

اندر چکانند و از بهر آنک تا از قرحه و بثره سلامت یابد هر هفته شیاف مامیثا
بسرکه بسایند و اندر چکانند و بباید دانستن کی تا گوارنده طعام و شراب نباید
خوردن و بر امتلا حقنه همه حاسها را زیان دارد **در گرانی گوش و باطل شدن**
او باید دانست کی اندر فعل آلت شنوای همان افتد کی در فعل دیگر اندامها افتد
یعنی هر فعلی یا بطلان یا نقصان یا تشویش و تغیر از حال طبیعی و بطلان فعل آلت
شنوای چنان باشد کی شنوایی باطل گردد و هیچ نشنود و تغیر از حال طبیعی چنان باشد
آوازهای دروغین می‌شنود چون آواز آسیا و جلاجل و آنچ از کی در درخت افتد و مانند
آن و نقصان چنان باشد کی آوازها را آهسته و دور تواند شنیدن و هر آفتی کی مادر
زادی باشد آنرا علاج نیست و آنچ عارضی باشد لکن چون کهن گردد هم علاج نپذیرد و اگر پذیرد
سخت عسر باشد و اسباب آفتها از عضو مخصوص ساب آفتها دیگر اعضا هشت نوع است
یکی انواع سوء المزاج مفرد و مرکب ساذج دوم انواع سوء المزاج با ماده سیم انواع سده
و اسباب آن چون خلطهای غلیظ و لفاعها و سیلان شوخ و ثولول و گوشت فزونی و چیز
کی اندرون بیفسرد و چیزی کی بوی اندر افتد چون سنگ و دانه خرما و غیر آن و جانوری کی
اندر شود و یا کرم کی اندرون تولد کند چهارم انحلال الفرد و تفرق الاتصال و اسباب آن
چون جراحتی و صدمه کی از بیرون اتفاق افتد یا سببی از اندرون چون خلطی تیز سوزاننده
کی پوست را و عصب را بسوزد و بخورد و انواع بثرها و ریشها کی تولد کند پنجم انتقال
بحران و آن چنان بسیار باشد کی بیمار را از پس بیماری گرم شود ششم باز ایستادن اسهال
صفراوی چنانک بسیار باشد کی ماده اسهال صفراوی پاک شده تدبیر اسهال کی کند با خود باز ٢
الفسند گوش گر شود هفتم معده بیمار بحران باشد یعنی یا برعاف هشتم مشارکت دماغ
علامتها اگر گرانی سبب سوء المزاج ساذج باشد اندر فعل گوش دردی باشد کی از وی گرانی
و تمدد نباشد و اگر سوء المزاج سرد باشد اندر خشکی هوای شب و خشکی بامداد تیز باشد
و از همه خشکیها رنج یابد و اندر گرمابه بیم بود و از همه گرمیها راحت یابد و اگر سوء
المزاج گرم باشد بر خلاف این باشد و اگر سوء المزاج با ماده باشد گرانی و تمدد و ضربان

بران گواهی دهد و آنرا کی سبب انواع سده باشد اگر تمدد گرانی نباشد سبب سده
بسیاری شوخ باشد یا ثولول و اگر گرانی باید سبب آن خلطی غلیظ باشد یا آماس
اندر عصب نیز اگر گرم و قشعریره و نافض و هذیان و اختلاط عقل بران گواهی دهد و اگر
نیز اندر عصب بود ممکن بود کی از تب خالی باشد و اگر بود تبی باشد از جنس حمی یوم و هیچ
آماس اندر دو ضربان خالی نباشد و اگر سده تولد کرم باشد سر و کرم آن کرم بران گواهی
دهد و آنرا کی چیزی اندر گوش شده باشد حرکت او ظاهر باشد و ممکن باشد کی بچشم او را
بتوان دید و آنرا کی سنگی یا دانه در افتاده باشد ضربان نبود بران گواهی دهد ٢
و آنرا کی سبب جراحت شده و اگر قرحه و بثره باشد قرحه و بثره ظاهر باشد و اگر ظاهر
نباشد از تب خالی نباشد و آنچ گرانی باشد بیمار بیماریهای حاده و حرکات آن و روزهای
بحران بر آن گواهی دهد و آنرا کی سبب باز ایستادن اسهال صفراوی باشد سبب آن
علامتها ظاهر باشد و با اسهال زایل شود و آنرا کی سبب مشارکت دماغ بود بیماریهای
دماغ و حاسهای دیگر و گرانی زبان بران گواهی دهد **علاج** آنرا کی سبب
سوء المزاج ساذج باشد هر نوعی را از سوء المزاج بضد آن علاج باید کرد اگر
سوء المزاج گرم باشد آب کوکی و آب عنب الثعلب و آب کسنیز تر اندر چکانند و اگر
سوء المزاج سرد باشد روغن یاسمین و روغن سوسن و روغن قسط و روغن شبت
اندر چکانند خاصه اگر روغن بلسان با روغنی از این روغنها خلط کنند و اندکی جندبیدستر
و روغن بادام تلخ و روغن بابونه با اندکی پیه بزدکا و زهره او اندر چکانند و اگر شحم
حنظل یا بیخ او با روغن بپزند بجوشانند و اندر چکانند سود دهند باشد و باید دانست
کی همه بگوش اندر چکانند نیم گرم اندر باید چکانید نه گرم شاید و نه سرد **صفت**
قطوری کی اندر گوش چکانند خداوند سوء المزاج گرم را سود دارد و قطور داروی کی
را گویند کی قطره قطره اندر چکانند بگیرند انار ترش و سر او بردارند و دانهای او بفشارند
و آب او بگیرند و هم سوست آن باز کنند با اضعاف آن سرکه و روغن گل و اندکی کندر
بر آتش نهند و بپزند تا بقوام آید و اندر چکانند و اگر سوء المزاج خشک باشد گرانی

وسر بغداد آب گرم و خویش داشتن و شیر زنان و روغن بنفشه اندر چکانیدن سود دارد
و آنرا که سوء المزاج با ماده باشد نگاه باید کرد تا ماده علت کدام خلط است تدبیر استفراغ
آن خلط باید کرد و سر را استفراغ سخت روغن و بیخ دارو بگوش اندر چکانند و از پس استفراغ
نطولها و قطورها بکار داشتن و ریاضت کردن سود دارد اما اگر ماده خلط صفراوی باشد
استفراغ بحب الذهب و اقراص بنفشه باید کرد و اگر سه مثقال اطریفل کوچک و یک مثقال ایارج
فیقرا ترکیب کنند روا باشد و یک مثقال ایارج فیقرا و یک مثقال هلیله زرد حب کنند و بدهند ماده
صفرا را از دماغ بزیر آرد و اطریفل کشنیزی بخار صفرا را از دماغ باز دارد صفت آن
بگیرند هلیله کابلی و بلیله و آمله از هر یکی ده درمسنگ پاک کرده گل سرخ و کشنیز خشک از
هر یکی پنج درمسنگ همه را جدا جدا بکوبند و بسیزند و بروغن بادام چرب کنند و با انگبین مصفی
بسرشند و اندر بعضی نسخها آورده اند کشنیز خشک چند همه و قطورها که یاد کرده آمده است
اندر چکانیدن سود دارد و اگر ماده خلطی غلیظ باشد استفراغ بحب قوقایا و ایارج فیقرا
مرکب با شحم حنظل و افتیمون و نمک هندی باید کردن و داروها که اندر چکانند همه عللی کنند باید
چون عصاره سداب با عسل و چند بیدستر با روغن شبث و بیرزد اندر بول بز و زهره آمیخته کرده
و کذا اختر صفت قطوری آزموده بگیرند چند بیدستر و فرفیون و شحم حنظل
و زهره گاو همه را بسا راست اقراص کنند و بکار دارند و عصاره افسنتین و طبیخ او
و روغن مویز بنج اندر چکانیدن سود دارد روغن ترب و عصاره او بایک خاصه اگر ترب
می تر باشد سود دارد انجیر فربه بگیرند و تخم از وی جدا کنند و عسل و را از پوست بردارند
و با خردل و مقداری نطرون بکوبند و پلیته کنند و اندر گوش نهند و آب دریا گرم کرده
اندر چکانند و خربق سیاه و روغن گل و زهره بز اندر چکانند و بعضی طبیبان گفته اند
اهلیلج اندر سرکه بباید جوشانند تا بسرکه حل شود آن سرکه اندر چکانند گرانی گوش
زایل کند و آنرا که ناگاه گوش کر شود طبیخ افسنتین با زهره گاو اندر وی جوشانند
باشد نافع باشد و آنرا که سبب گرانی گوش خراز اشتغال باشد نخست با ایارج فیقرا
استفراغ کنند پس روغن بادام شیرین نیم گرم اندر چکانند و اگر حاجت آید روغن بادام تلخ

تلخ و روغن قسط با روغن گل آمیخته و چند بیدستر با روغن گل اندر چکانند صواب باشد
صفت حب آزموده گرانی گوش را که از سده و از خلط غلیظ و از باد تولد کند را آید که
بگیرند تربد سپید تراشیده کوفته و بیخته شصت درمسنگ شحم حنظل ده درمسنگ انزروت
دو درمسنگ و تخم کشوث اصفت درمسنگ هلیله زرد ده درمسنگ همه را بکوبند و حب کنند چنانک
رسم است بر سبیل شبیار بکار دارند شربتی یک درمسنگ و بباید دانست که بوره با سرکه و لوکنین
و زهره بز با روغن سوسن کرا با طبیخ افسنتین و چند بیدستر با روغن بلسان با روغن قسط با
نفط سپید قطران دو قطره بامداد و شبانگاه که یاد کرده آمد همه انواع درد و گرانی گوش
و طنین و دوی را که از زیاده چیزی سود دارد صفت قطوری که اندر چکانند کدر
کدا اختنی بتازی علک الانباط گویند یک اوقیه روغن خسروی ده اوقیه روغن بادام تلخ ده اوقیه
همه را بجوشانند بامداد سه قطره اندر چکانند و شبانگاه سه قطره صفت طبیخی نافع که بگیرند
بکار دارند بگیرند بابونه و شبث و برگ غار و آنجا که برگ غار نباشد حب الغار بجای آن باید بستند
و مرزنگوش و پودنه دشتی خشک و عاقرقرحا نیم کوفته همه را اندر آب بپزند و بپالایند و اندر خنانه
گوسفند کنند و بر سر کرده و بن گوش نهند و اگر اسفنج بدان تر کنند و بر نهند روا باشد و نطولها
که اندر بیماریها رسم یاد کرده آمد است بکار دارند صفت نطولی موافق بگیرند برگ بید و بابونه
و شبث و بیخ سوسن و سداب و برگ غار و پودنه و سعتر و دفنای خشک و چند بیدستر و شیح
و مرزنگوش همه را اندر آب بپزند چنانکه رسم است و بکار دارند و آن قمع بر گوش نهند و قمع را بر
سر آفه بد سخت کنند چنانکه بخار آب بگوش می رسد و آوازها قوی بگوش آدمی رسانند چون آواز بوق
و غیر آن و اگر کودکی طفل را گوش گران شود مادر گرجایه بامداد نمک و سعتر و نمک اندرانی بجای
بخایند و آب دهان یک قطره بگوش کودک اندر چکانند و آنرا که سبب گرانی گوش سده باشد یا
آماس و قرحه و بثره علاج هر یک از اینها بر وی یاد کرده آید و استفراغ که از بهر گرانی گوش کنند
اندک اندک و بتفاریق باید کرد تا قوت بماند و بعضی ماده و فنا تواند کرد در علاج سده گوش
انواع سده بعضی مادرزادی باشد و بعضی عارضی و آنچه مادرزادی باشد بعضی چنان
باشد که سوراخ گوش آنرا استخوان حجری که بسته و مسند او همه باشد و آویزه نباشد و بعضی

باشد که منفذ آفریده باشد لکن گوشت آکنده و محکم رُسته و بعضی چنان باشد که
بر ظاهر منفذ پوستی رسته باشد و از اندرون گشاده و خالی باشد و آنچ عارضی باشد
بعضی چنان باشد که پس از قرحه گوشتی فزونی رسته باشد و منفذ آواز بسته و بعضی را
ثولول بر آمده باشد و انواع دیگر چنان باشد که سنگی و دانه اندر افتد یا جانوری اندر شود و آنجا
بمیرد یا شوخ بسیار گرد آید اما آنکه منفذ آفریده لکن گوشت آکنده و محکم رسته باشد علاج
نیست و دستکاری اندر آن عسیر باشد و آنکه بر ظاهر منفذ پوستی کشیده باشد و منفذ
گشاده و خالی مانده و آوازهای بلند تواند شنید و اگر انگشت بر منفذ زنند زخم انگشت بسمع
اندر یابد پس آن پوست را سوراخ کنند و منفذ پدید آید و فتیله سازند و بقلقطار
سوده اندر گردانند و بدین منفذ فرو نهند تا بگذارند که جراحت بروید و علی الجمله
نباید گذاشت تا این منفذ که نو گشاده بسته شود و آنرا که سده از گوشت فزونی باشد
که از پس ریش رسته باشد یا از ثولول باشد علاج وی آنست که سر بسته گوشت را بنطرون
و آب گرم همی شویند و روی سوخته و زرنیخ سرخ بگیرند هر دو را به سرکه بسایند نیک
و اندر چکانند تا گوشت را و ثولول را بسوزد و ریش کند پس ریش را علاج کنند چنانک
اندر موضع خویش یاد کرده آمد و آنرا که سنگی یا دانه اندر افتاده باشد قطرهٔ روغن نیم
گرم اندر چکانند تا چرب شود و کند پس چیزی دیگر که عطسه آرد ببویند و اندر عطسه
نفس فرو گیرند تا آن چیز بیرون افتد و آنرا که شوخ بسیار گرد آمده باشد روغن بادام تلخ
اندر چکانند بشب وقت خواب و بامداد در گرمابه شود و گوش بر تابهٔ گرمابه نهد تا شوخ
بگدازد و بیرون آید و اگر تخم سپندان و بوره بکوبند و فتیله سازند و بگوش اندر نهند و سه
روز بگذارند پس بیرون کنند شوخ بسیار بیرون آید و اگر بورهٔ ارمنی با عسل انجبر سپید
بکوبند و فتیله کنند و یک شبانه روز بگوش اندر بگذارند شوخ بیرون آید صفت
اقراص خربق گوش را از شوخ و عصب حساسه را از خلط غلیظ پاک کند بگیرند
خربق سپید دو مثقال نطرون شانزده مثقال زعفران سه مثقال همه را بکوبند و بسرکه
بسایند و اقراص کنند و بوقت حاجت اندر سرکه حل کنند و بگوش اندر چکانند و روغن

گزدم گوش را پاک کند و شنوائی باز آرد و آنرا که حیوانی اندر گوش رفته باشد قطران
اندر گوش چکانند تا زود بمیرد و عصارهٔ پودنه و عصارهٔ برگ شفتالو اندکی سقمونیا
اندر چکانند و عصارهٔ ترب و عصارهٔ پیاز خاصه عصارهٔ تلخ پیاز سودمند باشد
و همه زهرهای جانوران اندر چکانیدن جانوران را بکشد و صبر با آب نیم گرم سخت نافع
است اگر جانوران اندر رفته باشد او را بکشد و اگر کرم اندر رفته باشد این علاجها آنرا پاک
کند و طبیخ افسنتین و روغن افسنتین اندر این باب سخت نافع است و از جمله تدبیرها که
آزموده اند دو درمسنگ شراب و سه درمسنگ عسل و یک درمسنگ روغن گل و سپیدهٔ دو خایهٔ
مرغ بهم بزنند و نیم گرم کنند و پشم پاره بدان تر کنند و بگوش اندر اکنند و خداوند علت
بران گوش تکیه کند و اندر خواب شود یک ساعت پس آن پشم را از گوش برآرند بچه کرم بسیار
بیرون آید گفتار پنجم از کتاب ششم از جزو اول در بیماریهای لب و دندان و دهان
در ناخوشی بوی دهان سبب ناخوشی بوی دهان عفونت است یعنی رطوبت
تباه شده و پوسیده و از حال خویش بگردیده و این عفونت اندر چهار جا افتد نخستین
اندر بیخ دندانها افتد یا اندر گوشت بن دندانها و گاه باشد که عفونت مغز دندانها باز دهد
دوم سوء المزاج سطح دهان یعنی تباهی مزاج پوست دهان و این تباهی مزاج اندر بیشتر
حالها گرم باشد و رطوبتهای دهان را از حال خویش بگرداند سوم عفونتی که اندر معده
افتد و مادهٔ عفونت یا خلط صفرا باشد یا بلغم چهارم عفونتی که اندر شش افتد و این علت
خداوند علت شش را افتد اندر آخر علت علامتها آنرا که سبب تباهی مزاج سطح دهان
باشد رطوبتهای دهان نیز لزج شود و هر وقت که مسواک کند و دهان بسرکه و گلاب
و غیر آن بشوید بوی دهان او خوش گردد باز چون گرم شود تغیر پدید آید و آنرا که سبب
اندر بیخ دندان باشد هم چنین باشد هرگاه که غرغره کند یا خلال کند و مسواک کند مادهٔ
عفونت لختی تحلیل یابد و بوی دهان خوش گردد و باز معاودت کند و اگر ماده گرم است
دندانها را بزردی گراید و اگر سرد است بکبودی گراید یا بسبزی و آنرا که سبب اندر گوشت
دندان باشد گوشت او سست باشد و بمسواک زایل شود باز معاودت کند و آنرا که

سبب اندر معده باشد او سوء الهضم خالی نباشد و آروغ او ناخوش بوی باشد اگر
ماده صفرا بیند آروغ بوی طعام دود ناک دهد و اگر بلغمی بود بوی ترشی دهد علاج
آنرا که سبب تباهی مزاج سطح دهان است یا اندر بیخ دندانها است نخست رگ قیفال
بازنند یا دو رگ که در زیر زبانست یا حجامت زیر گردن یا بر گردن حجامت کردن و سوسه دهان
بسرکه و گلاب شستن و بسرکه عنصل مضمضه کردن و بامداد و شبانگاه مسواک
و خلال کردن و سنونها که یاد کرده آید بکار داشتن و تن را مطبوخ هلیله پاک کردن
و هر ساعت عاقرقرحا و کزمازج و قرنفل و سندان و ساذج هندی و مصطکی و عود خام
و کبابه و نشاسته و جوزبوا و قاقله و فلنجمشک و زنجبیل و کندر و سعد خاییدن و اگر
ماده غلیظ تر است فربیون خاییدن و بن دندانها را بصبر و مر مالیدن اگر بدین علاج
زایل نشود سطح دهان و بن دندانها را باقراص زعفران و با زعفران زرنیخ مالیدن و سنونی
صفت اقراص زعفران بگیرند زاج سوخته یک جزو بیخ سوسن و زعفران از هر یکی
یک جزو و همه را بکوبند و با انگبین بسرشند و اقراص کنند و آنرا بسرکه حل کنند یا با آب
گل که اندرو پخته باشند و بدان مضمضه می کنند و اندر بن دندانها می مالند صفت
اقراص زرنیخ بگیرند قرطاس سوخته سه درمسنگ زرنیخ زرد درمسنگ و نیم سنبل و سماق
و زنجبیل و پلپل سوخته و اقراص تلقند فربیون از هر یکی دو درمسنگ معجون اقراص دیگر
بسرشند و بکار دارند عفونت را ببرد و گوشت پاکیزه برویاند و اگر با انگبین بسرشند
و بکار دارند نیک باشد و آنرا که عفونت بگوهر دندانها باز دهد دندان را بیرا شد و برکنند
و اگر دندان بجملگی تباه شده باشد دندان را برکنند و آنرا که سبب حرارت سطح دهان
یا گرمی معده باشد شفتالو و خربزه و نبیذ انگور تر خوردن بناشتا سود دارد و اگر وقت
آن نباشد کشته شفتالو و زردآلو در آب تر کنند و از آن آب می خورند و بدان
مضمضه می کنند و آن تر کرده را می خورند و پست جو و شکر اندر آب سرد می
خورند و بدان مضمضه می کنند و طعام از سماق و غوره و زرشک و نار دانک
سازد در جمله طعام او چنان باید که مستحیل نشود و صفرا نگردد و آنرا که سبب

اندر فم معده باشد نخست قی فرمایند پس ایارج فیقرا با اطریفل کوچک سرشته می
دهند هر هفته یک مثقال ایارج و سه مثقال اطریفل و هر بامداد اطریفل تنها
می دهند و پس جو و شکر و آب میوها و طعامها که یاد کرده اند موافق باشد و اگر معده
سرد و ماده بلغمی باشد حب الایارج دهند بدین صفت صفت ایارج ایارج
فیقرا یک مثقال تربد یک درمسنگ نمک هندی قرنفل انیسون زنجبیل تا خواه مقل
از هر یکی دو دانگ حب کنند با آب کرفس و هر بامداد برگ مورد و موبر منقا دانه بیرون
کرده و کوفته و بهم سرشته مقدار جوزی بخورد و ابهل نیز با موبر کوفته سخت موافق
باشد و شراب افسنتین و نقیع صبر و میبه و می سوسن سود دارد و هر سنونها که اندر
علاجها یاد کرده اند صفت سنونی که دندانها بدان بمالند گوشت بن دندان را
سخت کند و بوی دهان را خوش کند و دندان پاک و سپید کند بگیرند سفال چینی
و کف دریا و مسحوق نبات و شخار و نمک اندرانی از هر یکی سه درمسنگ جو سوخته و عود
سوخته و سنبل و گلنار و حب الآس و شب یمانی سوخته و اندر سرکه کشته از هر
یکی دو درمسنگ عاقرقرحا نیم درمسنگ اگر مزاج دهان گرمست دو درمسنگ صندل و دو
درم قرنفل و دانگی کافور با وی بیامیزند و اگر مزاج سرد است قرنفل و جوزبوا و کبابه از
هر یکی دو درمسنگ مشک دو دانگ بیامیزند و آنرا که مزاج معتدل است برابر آمیزند
صفت حبی که اندر دهان دارند بوی دهان خوش کند بگیرند جوزبوا و قرنفل و قاقله
و قرنفل و دارچینی و خولنجان از هر یکی درمسنگی مشک دو دانگ همه را بسایند و برب
سیب یا رب آبی یا میبه بسرشند و حب کنند صفت حبی دیگر بگیرند پوست
ترنج و فلنجمشک و قرنفل و جوزبوا و نارمشک و هال و زنجبیل و کبابه و بسباسه
و سعد از هر یکی دو درمسنگ مشک دو دانگ همه را بسرشند و حب کنند و سوسنه
یک حب در دهان دارند صفت حبی دیگر آبی را لعابش بیرون کنند و قرنفل کوفته
بجای آن باز کنند و هر دو نیمه آبی بهم باز نهند و اندر خرقه تر کرده بپیچند و در گل گیرند
و در تنور آتش کنند تا پخته شود و گل از وی باز کنند و از خرقه بیرون آرند

ومکویند وا ورا بکل نشابوری کی بتازی آنرا طین الاکل کویند بسرشند وازحب مرهم محرور
دائمی کافور در مسکی صندل وسه در مسکی زردالو کشته نرکرده باوی بسرشند
٢ وحب کنند وازحب مردم در مسکی بانجیل وئیم در مسکی جور بوا ودود الکی
مسکی باوی بسرشند وحب کنند والله اعلم علق نستنی فی دار الحدیث
الصاحبیه العلائیه رضی الله عن بانیها صباح یوم الاربعا سادس ذی الحجه سنه ٧١

للاستاد ابی القاسم القشیری رحمه الله تعالی
سقیا لایام الصبابة والصبی اذ نحن کالغصنین لفّهما الصّبا
ایام لم تلعب بنا ایدی النوی ولنا رباع الوصل کانت ملعبا
لم ترع الا روض انس من تعالم تلف الا الحوض لهو مشربا
نجنی بایدی النجح اثمار الندی ونعل من کاس الهوی راح الصبی
نارت الدیار بمن هویت فشق فوادی غدوت من فرط الشقاء مغربا
یا هدهدا قد غاب عنا مدة اوید لنا خبرا یقینا عن سبا
اذهب الیهم بالکتاب فالقه فتول عنهم وانظرن ایش النبا
هل عندهم بعد النوی ما عندنا ام آثروا عنا التسلی کذّبا

من کتاب السلوة لارباب الخلوة
لا ترج خیرا شاملا للبشر فشرهم اشمل لو یعتبر
ومنه ایضا ثلاثهم تشتّ ومصداق ما انشدته حصر حروف البشر
اذا اظما تک اکف اللئام کفتک القناعة شبعا وریا
فکن رجلا رجله فی الثری وهامة همته فی الثریا
ومنه ایضا فان اراقة ماء الحیوة لدون اراقة ماء المحیا
فی خدمة الخلق ما لنفسی من جمله الطیبات حصته
شربة ماء والف کم لقمة خبز والف غصته

[illegible]

الشیب یحسن بالغنی فی راسه والشیب فی راس الفتاة قبیح
کالخال یقبح بالغنی فی وجهه والخال فی وجه الفتاة ملیح
لاح فی العارضین منی مشیب کاد یقضی علی منه التناجد
قلت لما صباحه فیه یمشی سوف یفنی ظلام لیلی صباحه
اهلا وسهلا بالمشیب فانه سمة العفیف وحلیة المتحرج
وکان شیبی نظم در زاهر فی تاج ذی ملک اغر متوج
ما سفضی حسرة منی ولا جزع اذا ذکرت زمانا لیس یرتجع
ما کنت اوفی شبابی کنه غرته حتی مضی فاذا الدنیا له تبع
عیرتنی المشیب وهی جنته فی عذاری بالصد والاجتناب
لا تراه عارا فما هو بالشیب ولکنه جلاء الشباب
وبیاض البازی اصدق حسنا ان تاملت من سواد الغراب
مما قد املا لم ابدل اذ عبث بالشیب الاعمة من عمائم الحکام
ان الله ... فحبتنی سود ذو حلیة مجد ووقار باد علی العظماء
ان عمرا اعوضت فیه الموت بشیب من اعظم النعماء
نقل من خط المولی المعظم شیخ شیوخ الزمان صدر الحق والدین الوزنی التبریزی
متع المسلمین ببرکه حوبه الشریفه والمنقول هذا منقول عن کتاب الحجب للشیخ العارف
محیی الدین الاعرابی فی اسحاب کتمان المحبة لامیر المومنین هرون الرشید رضی الله عنه
تلک الثلاث الآنسات عنانی وحللن فی قلبی بکل مکان
مالی یطاوعنی البریة کلها واطیعهن وهن فی عصیانی
من کتاب السلوة لارباب الخلوة ما ذاک الا ان سلطان الهوی وبه عززن اعز من سلطانی
رغبت فی بذل نیل انت تخدمه ولو رغبت بما وتیته خدمک
ومنه اردت ما ارتجاه مالهم عوض وکنت اعتد عندی لوارنت کرمک
بای لسانی بعض نعماک اشکر بای بنانی طی جدواک انشر

جنابك فردوس جرى في خلاله لنا من اياديك الغزيرة كوثر
ساشكره ما دمت حيا وان امت فان رميم العظم في اللحد يشكر
ومنه
ارض بالقوت من العيش وان كان يسيرا فهلاك النمل ان يكتسي جناحا ليطيرا

مولانا نظام الدين

از روى تو در چمن رنگ گلیست وز جام تو در هر گذرى مستى طيبست
كس را ز جمال تو چه حسنست و لیك هر موى سر زلف تو در دست دلیست

ملأت جنانى لو خلت هواكا وشنفت نواها لو اردت نواكا
ومن مل طيب العيش حتى مللته وهل لى منى فى الكائنات سواكا
فلا كان طبى حيث لست حللته ولا كان عينى حيث لست اراكا

للشيخ جمال الهمدانى الواعظ رحمه الله تعالى

من كيستم كه دعوى سوداى او كنم يا آرزوى روى دلاراى او كنم
او آفتاب عالى و من ذره حقير بى خردگى بود كه تمناى او كنم
او سرو بوستان بهشتست و من نيم كانديشه نفرج بالاى او كنم
اينم بس است در حرم جان كشم دلى چون بگذرد ز دور تماشاى او كنم
كو آن سگى كه بر سر كويش گذار كرد تا جان فداى خاك كف پاى او كنم
گر گشتن است راى خداوند كار من من بنده ام متابعت راى او كنم
گويى دهد مراد من امروز گو بده چند انتظار وعده فرداى او كنم
سر دل جمال در علوم راى اوست محتاج آن نيم كه تقاضاى او كنم

آخر قسمى بعشق برآه رسيدند در تنگ شكر خورد كه از راه رسيدند
آينه روى دوست زنگار گرفت از بس كه بر او سوخته آه رسيدند
رحم بر آن كه كرم ز و نيست شاگردش آمد ز امير مستيست
زين گر بگلى كه كه مى خورد او نان مى ترك نان همه ره دستيست
اى آنكه ستم كرده نشستيست بر خوان تو هر كه يكشبى بنشستيست
نان تو كه شكر حكم خانست تو را بهمه عمر كسى شكستيست

قال المولى السعيد جمال الحق محمد الكاتبى القزوينى اعلى الله درجته
على كتاب المعالم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله المتفرد بالجلال المتوحد
بالعظمة والكمال والصلوة على محمد كاشف الدين الهادى الى الحق اليقين وعلى آله الطاهرين
المتقين واصحابه الكاملين الاكرمين وبعد فهذه رساله تشتمل على اسوله اوردناها على
نوعى كتاب المعالم مستعينا بمنح الاعانة ومتوكلا على من عليه الهداية قال
الامام العلم اما تصور واما تصديق قلنا هذا فيه نظر لان كلمة اما للعناد والتصور
المجرد من التصديق كما هو راى الامام او شرطه كما هو راى الحكماء وكيف كان لا عناد بينهما
لامتناع المعاندة بين الشئ وجزئه وشرطه وجوابه ان يقال لا نسلم امتناع وقوع المعاندة بينهما
فان المنفصلة ان كانت مانعة الجمع كان معناها امتناع صدقهما على علم واحد على معنى ان العلم الواحد
يكون تصورا او تصديقا معا وان كانت مانعة الخلو كان معناها امتناع خلو ما عنهما والعناد
بكل واحد من التفسيرين واقع من الشئ وجزئه فان الواحد جزء من الكثير مع امتناع صدقهما على
ذات واحدة وخلو شئ من الذوات عنهما قال التصديق اما ان يكون مع الجزم او لا يكون مع
الجزم الى آخره قلنا هذا فيه نظر لانه قسم العلم اولا الى التصور والتصديق فلو كان التصديق
منقسما الى الجازم وغير الجازم ومن جملة اقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره لزم ان يكون العلم
منقسما الى الجهل وغيره لان مقسم السافل مقسم العالى والمنقسم الى امرين صادق على كل واحد
منهما فيلزم ان يكون العلم صادقا على الجهل وهو محال وجوابه ان يقال لا نسلم ان مقسم السافل
مقسم للعالى وانما يلزم ذلك ان لو كان العالى اعم من السافل مطلقا واما اذا كان اعم من وجه
دون وجه فلا فان الحيوان اعم من الابيض من وجه ثم الابيض منقسم الى الجماد والحيوان مع
ان الحيوان لا ينقسم الى الجماد ونفسه وكذلك هاهنا لما كان العموم والخصوص بين العلم والتصديق
ليس عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه دون وجه فلا يلزم انقسام العلم الى ما انقسم اليه
التصديق قال لا بد من الاعتراف بوجود تصورات بديهية وتصديقات بديهية الى
آخره قلنا لا نسلم ان التسلسل محال والدليل المذكور على ابطاله سياتى الكلام عليه وجوا

ان يقال لا حاجة لنا في ابطال التسلسل في هذا المقام الى الدليل المذكور بل نقول لو كان كل
علم تصوريًا كان او تصديقيًا موقوفًا على علم آخر من جنسه الى غير النهاية لزم ان لا يحصل علم ما في
العقل الا بعد حصول ما لا يتناهى فيه من العلوم ولو كان كذلك لما حصل علم ما في العقل لامتناع
احاطة الذهن بما لا يتناهى لكن ذلك باطل بالضرورة لانا نجد من انفسنا وجدانًا ضروريًا حصول
اشياء في عقولنا قال والمختار عندنا ان العلم غني عن التعريف الى آخره قلنا
لا نسلم ان العلم لو لم يكن حقيقة العلم ضروريًا لامتنع ان يكون العلم بحقيقة هذا العلم المخصوص
ضروريًا وانما يلزم ذلك ان لو لزم من كون العلم بالمجموع من حيث هو مجموع ضروريًا كون العلم
بكل جزء منه ضروريًا وهو ممنوع لجواز ان يحصل لنا الجزء الاخير من المجموع بالبديهة مع ان العلم ببقية
الاجزاء يكون مكتسبًا فان العلم بكون واحد الوجود غنيًا عن الحيز والمكان علم ضروري مع ان العلم
بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان والاستغناء لا يحصل الا بالنظر الدقيق قال دليل
آخر ابطال النظر اما ان يكون بالضرورة وهو باطل والا لما كان مختلفًا فيه من العقلاء او بالنظر
فيلزم منه ابطال الشيء بنفسه قلنا هذا فيه نظر لانه لا يلزم منه ما تصدى لاثباته وهو كون
النظر مفيدًا للعلم في الجملة بل الذي يلزم منه عدم الدليل على احد النقيضين لا يكون دليلًا على النقيض
الآخر قال حاصل الكلام في النظر الى آخره قلنا هذا فيه نظر لانه جعل الفكر اولا
نفس ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن وههنا جعله نفس
التوصل بها الى غيرها فيكون ذلك تناقضًا صريحًا قال صريح العقل حاكم بان المعلوم
اما موجود او معدوم الى آخره قلنا ما ذكرناه على الدليل الذي تمسك به في كون العلم غنيًا عن
التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر وهو ان نقول لا نسلم ان هذه المنفصلة ضرورية ان ادعيت
ان تصور اجزائها جزء منها كما هو رأي الامام وان سلم ذلك ان لم تدع ذلك كما هو رأي الحكماء لكن لا
يلزم منه ان يكون تصور الموجود والمعدوم ضروريًا لان التصديق البديهي عند الحكماء عبارة
عن القضية التي يكون تصور طرفيها كافيًا في جزم الذهن بالنسبة بينهما وان كان كل منهما مكتسبًا
فان العلم بكون ممكن الوجود محتاجًا الى مؤثر علم ضروري عندهم مع ان تصور الممكن والحاجة والمؤثر
ليس كذلك قال مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين الموجودات لانا نقسم الوجود الى

الواجب والممكن الى آخره قلنا لا نسلم ان مورد التقسيم مشترك بين القسمين اشتراكًا معنويًا
وانما يلزم ذلك ان لو كان جواز الانقسام الى الامرين موقوفًا على ذلك وهو ممنوع فان عندنا جواز
الانقسام يتوقف على احد الامرين وهو الاشتراك اللفظي او المعنوي وكيف لا فانه يصح ان يقال
العين اما عين باصرة او عين فوارة او عين ذهب الى غير ذلك من مفهوماتها مع ان العين ليست
مشتركًا فيه بين هذه الاقسام اشتراكًا معنويًا وما ذكره من المثال انما لم يصح التقسيم فيه لانتفاء
الاشتراك لفظًا ومعنى قال ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر الى آخره
قلنا لا نسلم ذلك ان ادعيت المعلوم في الموجود المشترك والمعدوم فانه مصادرة على
المطلوب ومسلم ان ادعيت انحصاره في المعدوم وفي موجود ما لكن لا نسلم ان الموجود لو لم يكن
مشتركًا لما انحصر المعلوم في موجود ما وفي المعدوم فانا نعلم بالضرورة ان كل معلوم فاما موجود
بوجود خاص واما معدوم اذ لو نفي عنه جميع الوجودات والعدم لزم ارتفاع الوجود والعدم
عن شيء واحد وذلك محال يأباه العقل الصريح والطبع السليم قال الوجود زائد على
الماهيات لانا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود الى آخره قلنا
لا نسلم ادراك التفرقة بينهما في المعنى فان التفرقة عندنا ليست الا في اللفظ فلم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل ويمكن ان يجاب عنه بان يقال العقل يطلب الدليل على القول الثاني دون الاول ولو
كان التغاير في اللفظ فقط لما طلب ذلك كما لا يطلب الدليل على شيء من قولنا الانسان انسان
والانسان بشر لكون التغاير في اللفظ فقط قال ولان العقل يمكنه ان يقول العالم اما
ان يكون موجودًا واما ان يكون معدومًا الى آخره قلنا لا نسلم صحة هذا القول فان
العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى واذا كان كذلك لا يصح انقسامه الى الموجود والمعدوم
كما لا يصح انقسام الموجود اليهما وان جعل العالم اسمًا لا عم من الموجود والمعدوم وهو الماهية
القابلة لهما فيكون ذلك مصادرة على المطلوب لان ذلك انما يصح ان لو كانت الماهية مغايرة
للوجود وهو في بيان ذلك قال المعدوم ليس بشيء والدليل عليه ان الماهيات
لو كانت متقررة في انفسها الى آخره قلنا لم قلتم بانها اذا كانت مشتركة في كونها متقررة
خارج الذهن لزم كونها موجودة فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان التقرر في الخارج هو عين الوجود

وهو ممنوع فان عندهم التقرر في الخارج اعم من الوجود فيه اذ كل موجود عندهم متقرر في الخارج
وليس كل متقرر في الخارج موجودا فيه لان المعدومات عندهم متقررة في الخارج وليست موجودة فيه
واما قوله ولا نعني بالوجود سوى ذلك قلنا فعلى هذا لا يكون ذلك ابطالا لما ذهبوا اليه بل يكون ذلك
بالحقيقة تسليما لقولهم وتفسيرا للوجود بما اثبتوا للمعدوم قال الوجوب بالذات لا يكون
مفهوما ثبوتيا والا لكان اما تمام الماهية او جزءا منها او خارجا عنها الى آخره قلنا لم لا يجوز
ان يكون خارجا عنها قوله لان كل صفة خارجة عن الماهية مفتقرة اليها فيكون ممكنة فالوجوب بالذات
ممكن بالذات هذا خلف قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان المحال هو ان يكون الواجب بالذات ممكنا
بالذات واما هذا فغير معلوم استحالته لا يقال لو كان الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب
اولى ان يكون ممكنا بالذات لانا نقول لا نسلم ان الواجب بالذات هو الذي لا يفتقر في وجوده
الى غيره لاتصافه بالوجوب بالذات ولا امتناع في ان يكون الذات موجبا لصفة ثم تلك الصفة موجبة
لصفة اخرى لها واذا كان كذلك فيجوز ان يكون ذات واجب الوجود موجبا لحصول الوجوب بالذات
له ويصير مع كونها ممكنة موجبة لحصول استغنائه في وجوده عن غيره ومع هذا الاحتمال لا
يلزم ما ذكرتموه من المحال قال احتياج الممكن الى المؤثر لامكانه لا لحدوثه لان الحدوث
كيفية لذلك الوجود الى آخره قلنا هذا الدليل بعينه يدل على ان الامكان ايضا ليس علة
للحاجة لان الامكان كيفية لذلك الوجود فيكون متاخرة عنه الى آخر ما ذكره وجوابه ان يقال
لا نسلم ان امكان وجود الشيء متاخر عنه بل هو سابق عليه بالضرورة اذ لو لم يكن ممكنا قبل وجوده كان
ممتنعا والممتنع الوجود استحال وجوده فكان ينبغي ان لا يوجد شيء اصلا من الممكنات وذلك محال
قال القول بالجوهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من
اجزاء متعاقبة الى آخره قلنا لا نسلم ان الحركة الحاضرة لو امكن انقسامها كان احد نصفيها
قبل الآخر فانه لا يلزم من امكان الانقسام الانقسام بالفعل وان ادعى انها لا تنقسم بالفعل نسلم
له ذلك لكن لا ينفعه لانه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل امتناع الانقسام لجواز ان يكون امكان
الانقسام مع عدم الانقسام بالفعل واقعين قال فنقول لم لا يجوز ان يقال الذات
واحدة والوجهان عرضان قائمان بها قلنا ما يلاقي به الجزء المتوسط احد الجزئين الطرفين

غير الذي يلاقي به الآخر بالضرورة فالملاقاة ان كان بشيء من الذات انقسمت بالضرورة وان كان
بالعرض كان محل احد العرضين غير محل الآخر والا لزم حلول عرضين في محل واحد وهو محال وذلك يوجب
انقسام الذات ايضا قال واما قلنا انه يمتنع كونه متحركا لوجوه احدها ان ماهية الحركة
الانتقال من حال الى حالة الى آخره قلنا لا نسلم امتناع الجمع بينهما وانما يلزم ذلك ان لو كانت
المسبوقية بالغير وغير المسبوقية وردا على شيء واحد وليس كذلك فان المسبوق بالغير هو الحركة
وغير المسبوق بالغير هو الجسم ولا تنافي بين كون الجسم غير مسبوق بالغير وحركته مسبوقة بالغير قال
وثانيها انه ان لم يحصل في الازل شيء من الحركات فلكلها اول الى آخره قلنا هذا مغالطة صرفة
لان الازل اسم لعدم المسبوقية بالغير والازلي هو الذي ليس مسبوقا بغيره واذا كان كذلك فقولكم
ان لم يحصل في الازل شيء من الحركات او حصل كان معناه ان كل واحدة من الحركات اما ان يكون مسبوقة
بالغير او واحدة منها غير مسبوقة بالغير واذا كان كذلك فنختار القسم الاول وان لم ناخذ مسمى الحركة
داخلا في قولنا كل واحدة من الحركات قوله فلكلها اول قلنا مسلم ولكن لماذا يلزم منه ان يكون
لمسمى الحركة وهو المشترك بين جميع الافراد اول فانه لا يلزم من تاخر معنى عن معنى تاخر كل جزء عنه
وكيف وان هذا عين مذهب القوم اذ عندهم كل واحدة من الحركات مسبوقة بحركة اخرى لا الى نهاية
ومسمى الحركة محفوظة ازلا وابدا بواسطة تعاقب جزئياتها وان اخذتم المسمى داخلا في هذا القول اخترنا
القسم الثاني وهو ان واحدة من الحركات غير مسبوقة بالغير وتلك عندنا هي المسمى قوله فهو اول الحركات
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان له اول فانه لا يلزم من كون الشيء غير مسبوق بالغير ان يكون له
اول بل استحال ان يكون له اول واذا كان كذلك فمسمى الحركة لا اول له والمسبوق بالغير والذي له اول
انما هو المعينات فقط فلم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال وثالثها ان كل واحدة من تلك
الحركات اذا كانت حادثة كانت مسبوقة بعدم لا اول له الى آخره قلنا لا نسلم ذلك ان عنيت
سبق كل واحدة منها بعدم غير مسبوق بها ولكن لماذا يلزم ان يكون تلك العدمات مجتمعة في الازل الى غير
مسبوقة بالغير فانه لا يلزم من عدم السبق بحركة معينة عدم السبق بحركة اصلا لان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم قال واما قلنا انه يمتنع كون الاجسام ساكنة في الازل الى آخره قلنا
السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك واذا كان كذلك كان جائز الزوال لان العدم الازلي

سه ميدان كه لا نسلم ... بحث ...
نبود ... ومسلسل مغالطه است

جائز زواله والا لما وجد شئ من الموجودات الحادثه وما ذكرتموه من الدليل انما تم ان لو ثبت
ان السكون امر وجودي وهو ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان السكون لا يمتنع زواله قوله
لان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه قلنا لا نسلم
تماثل الاجسام وما ذكرتموه من الدليل عليه يقدح في المقدمة القائلة بان ما به المشاركة ان كان
عين ما به المخالفة فالامر كذلك لان هذا يقتضي كون الذوات التي هي الاجسام متماثلة في تمام الماهية الا
انه قامت بها اعراض مختلفة وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن حقيقة الجسم هي المركب من المحل والحال وهو
ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الحق هو القسم الآخر قوله لان ما به المخالفة ان كان في
نفسه جسما وذا هبا الى الجهات كان محل الجسمية عين الجسم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو كان الجسم عين الجسمية والذهاب في الجهات وهو ممنوع بل الجسم ما له الحجم والذهاب في الجهات
قال الجواب انه ان صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري تعالى قلنا
لا نسلم فانا نختار لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود جميع ما لا بد منه في وجود هذا الحادث اليومي
مثلا فان ذلك عين مذهبهم اذ عندهم قبل كل حادث حادث آخر الى غير النهاية لان عندهم من جملة المعلولات
ما يكون متحركا على سبيل الدوام ويكون حركته سببا للتغيرات الواقعة في عالم الكون والفساد واذا
كان كذلك لا يلزم من دوام الباري دوام جميع الممكنات بخلاف ما قالوه فانهم ما ادعوا قدم العالم
بجميع اجزائه بل بعض اجزائه وهو القسم الابداعي الذي هو العقول التسعة ونفوس الافلاك التسعة
واجرامها قال في ابطال التسلسل ان المؤثر في المجموع لو كان جزءا من الاجزاء الداخلة
فيه يلزم كون ذلك الواحد مؤثرا في نفسه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء منه قلنا
لا نسلم صحة هذه المقدمة فان المجموع المركب من جميع الموجودات ممكن لذاته لما بينتم والمؤثر فيه هو
واجب الوجود الذي هو احد اجزائه مع انه ليس مؤثرا في كل جزء منه اذ ليس مؤثرا في نفسه لا يقال
نحن نقول المؤثر في كل مجموع مركب من آحاد امكانية مؤثر في كل جزء منه وما ذكرتموه في النقض
ليس كذلك لانا نقول نحن لا نذكر ذلك على ان يكون نقضا بل على ان يكون مستندا للمنع واذا كان
كذلك فعليكم البرهان على ان شئ ادعيتم فانا لا نسلم ان المؤثر في كل مجموع شانه ما ذكرتم مؤثر في
كل جزء منه ولم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء حاصلا بغير ما حصل به المجموع من حيث هو مجموع واذا

٣

عرفت ذلك علم ضعف بقية الادلة الثلاثة على اثبات الصانع لافتقارها الى الدليل المذكور
اولا واما الادلة التي ذكرها على امتناع كونه جسما فثلاثة منها موقوفة على الاصول المزيفة واما
الرابع فمعول لم لا يجوز ان يقوم بكل واحد من الاجزاء علم على حده وقدرة على حده لا على معنى ان
كل واحد من الاجزاء يكون قادرا وعالما على الاستقلال بل على معنى ان القائم من القدرة والعلم
باحد الاجزاء غير القائم بالآخر واذا كان كذلك لا يلزم تعدد الآلهة فان المستقل بالالهية
هو المجموع من حيث هو مجموع واذا عرفت هذا فنقول الدليل على امتناع كونه جسما ان كل
جسم مركب والباري تعالى استحال ان يكون مركبا فلا يكون جسما والوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكره على امتناع كونه جوهرا بالمعنى الاول فهو مبني على حدوث العالم وقد عرفت ضعفه قال
الثاني انه لو كان في الحيز لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب او متناهيا من بعض الجوانب
دون البعض قلنا لم لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الاول قوله اختصاصه بذلك
المقدار دون غيره يحتاج الى مخصص فذلك يوجب الحدوث قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن المخصص هو ذاته وحقيقته ولم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته وحقيقته
اقتضى وقوعه على الوجه المخصوص دون الزائد والناقص واذا كان كذلك لا يلزم الحدوث ولئن
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الحق هو القسم الثاني قوله لان كل بعد فانه يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه قلنا لا نسلم فان مقدورات الله تعالى اقل
من معلوماته لدخول الممتنع في معلوماته دون مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناه قوله
ولان على هذا التقدير يكون مركبا لان البعد الممتد الى غير النهاية يعرض فيه نقط تشييره
قلنا لا نسلم وقوع التركيب وانما يلزم ذلك ان لو لزم من فرض النقط فيه وقوعها فيه
بالفعل وهو ممنوع قال ان العالم كرة فلو حصل فوق احد الجوانب صار بالنسبة
الى الآخرين قلنا مسلم ولكن لم قلتم ان ذلك محال ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يحيط
بجميع الجوانب قوله لانه حينئذ يحصل معنى هذا الكلام ان الباري تعالى فلك من الافلاك المحيطة
بالارض قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان احاطته احاطة الاجسام وانما يكون كذلك
ان لو كان جسما وكل ذلك ممنوع قال الدليل على ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه

لا تعلو عن الحوادث الى آخره قلنا لم قلتم بان الحادث اذا امتنع ان يكون ازلياً كان امكان
الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع ان يكون ازلياً فان امكان وجود كل حادث حاصل في الازل
على ان يكون الازل طرفا للامكان وجوده مع ان وجوده ممتنع فيه على ان يكون الازل طرفا للوجود الممكن
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك القابلية من عوارض تلك الذات قوله فيكون تلك الذات
قابلة لتلك القابلية قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان قابليتها لتلك القابلية زائدة على
ذاتها ولم لا يجوز ان يكون اصل القابلية زائدة وقابليته لها نفس ذاتها ولئن سلمنا لزوم التسلسل
ولكن لم قلتم بان مثل هذا الدليل محال فان هذا التسلسل في العدميات وذلك غير ممتنع ولئن سلمنا
صحة هذا الدليل لكن هذا يقتضي ان لا يكون القابلية من اللوازم ايضا اذ لو كانت كذلك كانت خارجة
عن الذات وكانت الذات قابلة لها وقابلة لتلك القابلية الثانية وهلم جرا ولزم ما ذكرتموه من
المحذور قال ذهب ابو علي الى ان حقيقته ليس الا الوجود المتقيد بقيد كونه غير
عارض للماهية وهذا باطل لوجهين احدهما انه وافق على ان حقيقته الله تعالى غير معلومة للخلق الى
آخره قلنا لا نسلم انه وافق على ان وجوده المقيد بالقيد السلبي معلوم بل وافق على ان
الوجود من حيث هو وجود معلوم ومغاير للوجود المعروض للقيد العدمي لكون ذلك مشتركا
بين جميع الموجودات دون هذا قال الثاني ان الوجود ان اقتضى لنفسه كونه وجوداً ان يكون
مجرداً عن الماهية فكل وجود كذلك الى آخره قلنا لم قلتم بان القسم الثالث محال قوله لانه
لا يصير موصوفا باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو كان عدم العروض للماهيات محتاجا الى العلة وليس كذلك فانه قيد عدمي والقيود العدمية لا
تحتاج الى العلل ولئن سلمنا احتياجها الى العلل ولكن لم قلتم بانه يلزم من ذلك ان يكون الواجب لذاته
واجبا لغيره وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن علة تجرده عن الماهية هي وجوده الخاص المعروض للقيد
العدمي واذا كان كذلك لا يلزم افتقاره الى الغير قال والجواب لم لا يجوز ان يكون الماهية
من حيث هي هي موجبة لذلك الوجود كما انها من حيث هي هي قابلة للوجود في الممكنات قلنا
هذا المنع منع مكابرة فانا نعلم بالضرورة ان المعطي لوجود الشيء لا بد وان يكون سابقا عليه بالوجود
بخلاف الماهية القابلة فانها مستفيدة والمستفيد للشيء لا يجب ان يكون حاصلا لذلك الشيء

٢

بل لا يجوز ذلك والا لكان تحصيلاً للحاصل وهو محال وبالجملة لمن منع هذا فقد كابر عقله واما
الوجهان الاولان من الدلائل المذكورة على كونه تعالى فاعلا بالاختيار فمبنيان على الاصول التي تبين
فيما قبل واما الوجه الثالث قلنا لم لا يجوز ان يكون الصادر عنه واحدا قوله لو كان كذلك لزم ان لا يوجد موجودان
الا واحدهما علة للآخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن في العقل الاول وهو اول ما يصدر عن
البارئ تعالى جهات مختلفة وهو بسبب كل جهة يصير مبدأ لشيء آخر غير ما صار بسبب الجهة
الاخرى مبدأ له والامر كذلك لان العقل الاول يعقل وجوده الحاصل له من واجب الوجود وامكانه
الحاصل له من ذاته ووجود واجب الوجود تعالى وتنزه عما يقول الظالمون ويصير باعتبار تعقله
لواجب الوجود مبدأ لوجود عقل تحته وباعتبار تعقله لوجوده مبدأ لوجود النفس التي في الفلك
الاقصى وباعتبار تعقله لامكانه مبدأ لجرمه وعلى هذا الترتيب تصدر عن كل عقل عقل
وفلك الى ان ينتهي الى العقل الاخير الفعال المدبر لعالمنا هذا واذا كان كذلك لا يلزم ما ذكرتموه من
المحال واما الوجه الرابع وهو قوله لا اشكال انا نشاهد في العالم تغيرات مثل ان يعدم شيء كان موجودا
الى آخره قلنا لا نسلم انه يلزم انتهاء هذه المعدومات الى واجب الوجود لذاته وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن العلة الموجبة لهذه التغيرات هي الجسم المتحرك على سبيل الدوام ويكون هو مع وجود حركة معينة
او عدمها سببا لوجود حادث او عدمه ولا يلزم من عدم تلك الحركة او وجودها عدم علتها لان حركات
الافلاك ليست بالايجاب بل بالاختيار ونقول انما يلزم ذلك ان لو لم يوجد في معلولات البارئ ما يكون
فعله على سبيل الاختيار والارادة واذا كان كذلك لا يلزم من عدم معلول عدمه والا لزم من وجوده
وجوده فلزم دوام جميع المعلولات بواسطة او بغير واسطة وذلك محال قال والجواب يشكل
هذا بالحوادث اليومية قلنا قد عرفت جواب هذا فيما قبل فلا نعيده ثانيا قال صانع العالم
عالم لان افعاله محكمة متقنة الى آخره قلنا لا نسلم كون الكبرى ضرورية فان الافعال الصادرة
من النحل كالبيوت المسدسة وغيرها والحيل العجيبة من الفأرة افعال محكمة متقنة مع انها ليست
بعالمة اذ العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وليس لها عقل فلا يكون عالمة واما الوجه الثاني فمبني
على كونه فاعلا بالاختيار وقد عرفت ضعف ادلته فيه ولئن سلمنا كونه عالما ببعض الماهيات
لكن لم قلتم بانه يلزم من العلم بها العلم بجميع الآثار الصادرة عنها وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بالعلة

لوجب العلم بالمعلول وهو ممنوع ولان العلم بالعلة لو كان موجبًا للعلم بلازمه وآثاره لكان العلم
بذلك اللازم والاثر موجبًا للعلم بلازمه وهلم جرا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية
وذلك محال قال انكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات الى آخره قلنا اما الوجه
الاول من الادلة الدالة على بطلان مذهبهم فلا نسلم ان الفاعل للشيء يجب ان يكون عالما وادعاء الضرورة
فيه غير مسموع واما الوجه الثاني فخطابي لا برهاني واما الثالث فبعد تسليم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول يدل على انه عالم بها على وجه كلي لانه فاعل الشخص الموصوف بصفة الطول مثلًا
الموجود في وقت لا يترتب بين الشيئين الذي يفعل الفعل الفلاني في وقت كذا وكل ذلك لا يمنع الحمل على
كثيرين واذا كان كذلك يكون عالما به على هذا الوجه وهو علم به على وجه كلي لا على وجه جزئي وهم
يقولون به فلا يكون ذلك ابطالا لمذهبهم قال واذا كان كذلك لم يكن ذاته المخصصة مضار
العلم ببعض المعلومات اولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان
جميع الاشياء قابلة لكونها معلومة لله تعالى وليس كذلك فان القابل لمعلوميته ليس الا الكليات
واما الجزئيات فكونها كذلك ممنوع قال المصحح للمقدورية هو الجواز لان الوجوب نفاه لنفي
اما الوجوب او الامتناع وهما يمنعان المقدورية قلنا لا نسلم ان الجواز لو لم يكن علة كان العلة
اما الوجوب او الامتناع ولم لا يجوز ان يكون العلة هي بعض الماهيات المعروضة للجواز ولا يلزم
من ذلك ان يكون كل ما عرض له الجواز علة للمقدورية لكون معروضات الجواز مختلفة بالحقائق
وبرهان المسألة السادسة مبني على هذا وضعف هذا يقتضي ضعفه ضرورة قال
وهذه الصحة معناها نفي الامتناع الى آخره قلنا لم قلتم بان الامتناع اذا كان عدميا كان
نفيه ثبوتيا وانما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون احد النقيضين ثبوتيا في الخارج وهو ممنوع وان
ادعيت ثبوته في الذهن نمنع كون الامتناع عدميا في الذهن ونسلم ذلك حتى يلزم منه كون
هذه الصحة ثبوتية فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب قال انه تعالى مريد لانا رأينا الحوادث
حدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله وبعده الى آخره قلنا لا نسلم جواز
حدوثه قبله وبعده فان ذلك ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو بعض الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية فقبل وجوده ما وجد ذلك فلم يوجد ذلك الحادث قال

٥

انا نرى نصف كرة العالم الى آخره قلنا لا نسلم امتناع انطباع العظيم في الصغير على ما
ذكروه من التفسير فان المنطبع في الصغير ليس هو نفس العظيم بل ما له صورته ومثال الشيء لا يجب
ان يكون مساويا له من جميع الوجوه فلا يلزم ان يكون مقداره مساويا لمقداره قال والذي
يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه الى آخره قلنا الوجوه الاربعة بعد تسليمها تدل
على ان مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات ولكن لم اذا يلزم منه كون هذه النسبة صفة ثبوتية زائدة
على الذات الذي هو المطلوب قال هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية
الاربعة الى آخره قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت الفردية والزوجية من الامور الثبوتية وهو
ممنوع بل هما من الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى فاعل وقابل فلا يرد علينا نقضا
قال ان تلك الارادة لو كانت حادثة لما امكن احداثها الا بارادة اخرى قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كان كل حادث محتاجا الى ارادة توجب حدوثها وهو ممنوع بل المحتاج الى الارادة ليس الا الحادثات
التي هي غير الارادة واما الارادة فيحدث من غير ارادة اخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قال ان تلك الارادة اذا حدثت لا في محل الى آخره قلنا لا نسلم ان تلك الارادة ما كانت بالمريدية
لله تعالى ليست اولى من كونها المريدية لغير الله تعالى وما الدليل عليه فلعل هناك شيء يقتضي الاولوية
الثاني ونحن لا ندركه قال ان الارادة لما اوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة
المريدية قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت المريدية صفة ثبوتية وهو ممنوع بل هي من الامور
الاضافية الاعتبارية ولا امتناع في حدوث الامور الاضافية لله تعالى فان كل حادث يحدث فقد
حدث لله تعالى معيته معه وقبليته وبعديته واما الوجه الاول من المسألة الرابعة عشر فمبني على كونه تعالى
فاعلا بالايجاد وقد عرفت ضعف دليلهم فيه واما الثاني فقولهم لم قلتم ان القدرة ان كانت صالحة
للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة وانما يلزم ذلك ان لو كانت صالحة للتأثير في كل شيء وهو عين
محل النزاع واما الثالث فقولهم لم قلتم بانه مخلوقة ليس بتقسيم وما ذكروه من الدليل على حدوث العالم فقد
عرفت ضعفه قال انا لو قدرنا الهين لكان احدهما اذا اراد منه تحريك الجسم الى آخره
قلنا حاصل هذا الدليل انا لو قدرنا الهين واراد احدهما الحركة والآخر السكون لزم المحال
فيلزم هذا المجموع محالا ولا يلزم من استحالة هذا المجموع ابطال وجود الالهين لجواز ان يكون انتفاؤه

كون جم

باستغناء الجزء الآخر لا نسلم ان اراده احدهما الحركة والآخر السكون امر ممكن والكون ولم وجود بالمحال
ومعنى ان يكون المستلزم للمحال هو وجودا آمين لم انقول لا نسلم امكان هذا الجزء ولئن سلمنا لكن لا نسلم
عدم استلزام الممكن للمحال فان الممكن قد يستلزم المحال لغيره ولئن سلمناه لكن لا نسلم انه يلزم منه ان
يكون المستلزم هذا الجزء الآخر وانما يلزم ذلك ان لو لزم من استلزام المجموع للمحال مع عدم استلزام
احدهما له استلزام الجزء الآخر له وهو ممنوع الا ترى ان كتابة زيد وعدمها مستلزم للمحال مع كون
زيد لا يستلزم المحال مع انه لم يلزم ان يكون المستلزم هو عدم كتابته واما الحجة الثالثة فمبنية على كونه
تعالى قادرا على جميع الممكنات وقد عرفت ضعف ادلته فيه واما الرابعة فلا نسلم انهما لو
اشتركا في الامور المعتبرة في الالهية وامتاز احدهما عن الآخر بامر لزم التركيب وانما يلزم ذلك
ان لو كان ما به الاشتراك والامتياز امرا داخلا في الحقيقة وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون حقيقة
كل واحد منهما مخالفة لحقيقة الآخر واشتركا في امر عارضي واذا كان كذلك كان ما به الاشتراك عارضا
لها وما به الامتياز حقيقة كل واحد منهما فلا يلزم التركيب حينئذ اصلا واما قوله بان ما
حصل به الامتياز ان كان معتبرا في الالهية كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الالهية
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان معتبرا في الالهية كل واحد منهما وهو ممنوع واما الذي نقله
عن القائلين بالشرك فهو مجرد دعاوى من غير برهان قال وهذا فيه اشكال لان العلة صفة
مؤثرة الى آخره قلنا لا نسلم بل هي صالحة للتاثير ولا يلزم من صلاحيتها له كونها مؤثرة بالفعل
قال لو كان الامر كما قالوه لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية الى آخره قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل مجرد يمتنع ان يكون فعله بواسطة الآلات الجسمانية وهو ممنوع مصادرة
على المطلوب اذ النفس عندهم مجردة وفعلها بواسطة الآلات الجسمانية واما قوله ان المجرد يمتنع
ان يكون له قرب وبعد من الاجسام مسلم ولكن لم قلتم انه يلزم منه ان لا يكون فعله بواسطة الآلات جسمانية
وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل بواسطة تلك الآلات يقتضي القرب والبعد منها وهو ممنوع قال
ينتقض هذا بالوحدة والنقطة والاضافات فان الابوة لا يمكن ان يقال انه قام نصف بدن الاب
نصفها وبثلثه ثلثها قلنا المدعى ان كل صفة وجودية فانها تنقسم بانقسام محلها وما ذكرتموه في
النقض فلا نسلم كونها وجودية بل هي من الامور الاعتبارية العرضية قال وعن الثاني

ان النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية تشخصت الى آخره قلنا هذا الكلام
لا توجيه له اذ ليس اختصاص الاحد بشيء يزيد الشيء ولا امتناع المعرفة معينة بل الجواب الحق ان
يقال لا نسلم ان تجردها اما ان يكون لتجرد الماخوذ منه او الآخذ ولم لا يجوز ان لا يكون تجردها حاصلا
لكونه امرا عدميا او حاصلا لغير هذين الامرين لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال
ان تلك الماهيات كانت قابلة للوجود وذلك القبول من لوازم تلك الماهية الى آخره قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كانت قابلة للوجود المستانف وهو ممنوع بل هي قابلة لمطلق الوجود فقط
ولا يلزم من ذلك قبولها لكل وجود وبراهين المسئلة الاولى والثانية مبنية على الاصول المتقدمة
سابقا ولنكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا النوع واما الكلام على بقية الابواب فيعرف
من الاحاطة بما ذكرناه على الابواب السابقة والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الكلام على النوع الثاني قال الامام
اللفظ اما ان يعتبر بالنسبة الى تمام مسماه وهو المطابقة الى آخره قلنا هذا فيه نظر اما اولا
فلان اللفظ اذا اعتبر بالنسبة الى تمام المسمى لا يكون مطابقة ولا الى جزئه تضمنا ولا الى الخارج اللازم
التزاما بل دلالة اللفظ واذا كان كذلك لم يصح ان يقال دلالة اللفظ واما ثانيا فلانه كان يجب
ان يقول في المطابقة ايضا من حيث مسماه كما قال في التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث
هو كذلك لان الموجب للتعرض لذلك القيد في التضمن هو الاحتراز عن اللفظ الموضوع بين الكل والجزء
حيث دل على الجزء تارة بالمطابقة وتارة بالتضمن وفي الالتزام عن اللفظ الموضوع بين الملزوم واللازم
حيث دل على اللازم تارة بالمطابقة وتارة بالالتزام فقيدهما بالقيد المذكور لتخرج عنهما دلالة اللفظ
عليهما بالمطابقة فيجب ايضا ان يقيد في المطابقة لتخرج عنه دلالته على الجزء بالتضمن ان كان موضوعا
بين الكل والجزء وعلى اللازم بالالتزام ان كان موضوعا بين الملزوم واللازم قال والدال بالمطابقة
اما ان يكون جزؤه دالا على شيء حين هو جزؤه وهو المركب او لا يكون كذلك وهو المفرد قلنا لا نسلم
صحة هذا التعريف فان بعلبك ومعديكرب كل جزء منهما دال على شيء حين هو جزؤه مع انه مفرد لكونه علما
فان قلت المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء بل الشيء الذي هو جزء من المعنى واذا كان كذلك صار معنى

هذا الكلام هو ان الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على شيء من اجزاء المعنى حين هو جزؤه فهو المركب
والا فهو المفرد قلنا هذا ايضا باطل باللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من اشخاص
ذلك النوع كالحيوان الناطق الموضوع مثلا لزيد فان كل جزء منه يدل على شيء من اجزاء المعنى حين
هو جزؤه مع انه ليس بمركب بل هو مفرد لكونه علما اذا عرفت هذا فنقول الصحيح ان يقال الدال بالمطابقة
ان اريد بجزئه جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد كما ذكره الشيخ وعلى هذا اسقط جميع ما ذكرناه
قال وأما الثاني فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة اليهما مجملا وبالنسبة الى كل واحد منهما
بعينه مشتركا قلنا هذا سهو وقع من الناسخ بل الصحيح ان يقال فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة
اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما بعينه مجملا كما ذكر في المحصل قال لا يقال لم لا يجوز
ان يعرف بسبب التصريح بالتعيين قلنا هذا امتناع المنع الشرطية القائلة بانه لو حصل فهم احدهما
على تقدير التساوي يلزم الترجيح من غير مرجح فكانه قال لا نسلم صدقها وانما يلزم ذلك ان لو لم
يحصل هنا لك مرجح وعندي يحصل الفهم بسبب التصريح بالتعيين وذلك مرجح واذا عرفت هذا
فنقول ما ذكر من الوجه في جواب هذا المنع حينئذ يكون ابطالا للمستند وابطال المستند لا يكفي
جوابا للمنع بل الجواب الصحيح ان يقال لو كان احتمال الاشتراك مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل الفهم
في شيء من الالفاظ الصادرة عن المتكلم العارية عن الامور الموجبة لتعيين المراد من التصريح بالتعيين
وغيره لانه لو حصل الفهم كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال والفهم حاصل بالضرورة وعلى
هذا اسقط السؤال بالكلية ولا يمكن ايراده بوجه من الوجوه وان شئت توجيهها في الكتاب فقل يمكن ان
نقول لو حصل الفهم على تقدير تساوي احتمال الانفراد لاحتمال الاشتراك فلا يخلو اما ان يحصل بسبب
او لا بسبب وكل واحد منهما باطل اما الثاني فلما مر من لزوم الترجيح من غير مرجح واما الاول فلان
الذي يصلح ان يكون سببا لذلك اما وضع اللفظ للمعنى المفهوم فقط او احتمال وضعه له او التصريح
بالمعنى بلفظ او اشارة او كتابة لان ما عدا هذه الامور فنسبته الى الفهم وعدمه على السواء فلا
يصير سببا لاحدهما والاول والثاني باطلان لانا سلمنا على تقدير ان احتمال وضع اللفظ لاحد معنى
مساو لاحتماله للاخر والثالث ايضا باطل لان احتمال الاشتراك لما كان مساويا لاحتمال الانفراد
كان ذلك الاحتمال قائما في تلك الامور المذكورة للبيان قال اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما

ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب الى آخره قلنا بعض مقدمات هذا الوجه كاف في اثبات
المطلوب وهو ان يقال اللفظ اذا تجرد عن القرينة وجب ان يحمل على المعنى الحقيقي لانا لو حملناه على
المعنى المجازي لزم وجود المشروط بدون الشرط لان من شرط حمل اللفظ على المجاز ان يكون معه قرينة منفصلة
واذا كان بعض مقدماته كافيا يكون البعض الآخر مستدركا خاليا عن الفائدة قال انا نجد
بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على ما قلناه قلنا
لا نسلم فانه لا يلزم من تبادر فهم المخاطب الى المعنى الحقيقي ان يكون المتكلم مريدا بهذا اللفظ المعنى الحقيقي
الذي هو المطلوب في هذه المسألة لجواز ان يكون المشهور عند المخاطب استعماله في المعنى الحقيقي فتبادر
ذهنه الى فهمه لذلك والمتكلم استعمله في المعنى المجازي وبالجملة نحن في مقام المنع فعليكم البرهان على
دعواكم قال فاذا قال انت طالق وعنى به ازالة القيد فقد استعمله في الحقيقة الاصلية قلنا
المراد من القيد في قوله وعنى به ازالة القيد هو ملك اليمين لان الكلام فيه واذا كان كذلك فنحن
لا نسلم ان هذا الاستعمال في الحقيقة الاصلية لان الحقيقة الاصلية هي ازالة مطلق القيد الاعم من قيد
النكاح وملك اليمين وكيف وقد صرح نفسه به بعد هذا بخمسة اسطر حيث قال في الجواب عن السؤال
الذي اورده على نفسه لانه اذا قال لمنكوحته انت طالق فان عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة وهو مطلق
ازالة القيد وجب ان يزول مسمى القيد وهذا اصرح فيما قلنا على انا نقول الحقيقة الاصلية ان كانت
ملك اليمين فقد بطل هذا الجواب لانه لا يلزم من ازالة ملك اليمين الذي هو قيد مخصوص ازالة نفس القيد
وان كانت هي مطلق ازالة القيد فقد بطل قوله فاذا قال انت طالق وعنى به ازالة القيد فقد استعمله
في الحقيقة الاصلية اذ المراد بالقيد هنا هو ملك اليمين لما مر ومع هذا كله فان المثال المذكور لا يوافق
مسألته بل الموافق لها ان يقول الرجل لزوجته المطلقة بطلقة واحدة قبل انقضاء العدة انت
طالق فان قوله طالق يحتمل ان يكون اخبارا عن طلاق متقدم الذي هو حقيقته الاصلية المرجوحة ويحتمل
ان يكون انشاء لطلاق آخر الذي هو مجازه الراجح فلا يحمل على احدهما الا بالنية قال لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والدليل عليه ان الواضع اذا وضع لفظا لمفهومين معا
الى آخره قلنا ان نعني بالمجموع تعني المجموع من حيث انه مجموع او تعني كل واحد واحد فان
عنيت به الاول فنختار انه ما وضعه لذلك المجموع قوله فحينئذ يمتنع استعماله في افادة ذلك

المجموع عند فرض كونه متكلما بتلك اللغة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم من امتناع استعماله
في المجموع عدم جواز استعماله في مفهوميه معا على معنى انه يريد هذا ويريد ذاك ايضا الذي هو
محل النزاع وان قلت لو كان مريدا لهذا ولذاك ايضا كان مريدا للمجموع فلم لا يكون مريدا للمجموع لا
يكون مريدا لهذا ولذاك قلنا لا نسلم لزوم ارادة المجموع لارادة هذا وذاك فان من شرط الارادة
الشعور لم لا يجوز ان يكون مريدا لهذا ولذاك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته
عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة لكن لا نسلم استلزامها للملازمة
الثانية وقد عرفنا في المنطق عدم استلزامها لها وان عنيت به الثاني فنختار انه وضعه لكل واحد واحد
قوله فيجب ان يكون ذلك اللفظ مشتركا بالنسبة الى امور ثلاثة هذا وحده وذاك وحده ومجموعهما قلنا
لا نسلم بانه يلزم من الوضع لهذا ولذاك وضعه للمجموع من حيث هو مجموع وهذا ظاهر غاية الظهور
الا ان يقال بانه مستعمل في المجموع وفي كل واحد من ذينك المفردين قلنا هذا السؤال لا توجيه له اصلا
لانه لما بين ان كل لفظ مشترك لا يجوز استعماله في مجموع معانيه دخل في هذه القضية الكلية جميع الالفاظ المشتركة
ومن جملتها اللفظ الموضوع للكل ومن كل واحد من جزئيه فلا يجوز استعماله في المجموع وفي كل واحد من
جزئيه الذي هو مجموع معانيه قال في جوابه لان افادته للمجموع يفيد ان الاكتفاء لا يحصل الا بهما
وافادته لكل واحد من المفردين يفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما وحده قلنا لا نسلم ان افادته
لكل واحد منهما يفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مريدا للشيء الآخر
بل هو مريد للمجموع فان افادة اللفظ شيئا يقتضي الاكتفاء به اذا كان المتكلم مريدا لذلك الشيء فقط واما
اذا كان مريدا له ولشيء آخر فلا قال شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية الى آخره قلنا هذا
الدليل انما يتم ان لو لم يكن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي موضوعا له وهو ممنوع وكيف فان المصنف
نفسه صرح به حيث قال فان اللفظ اذا كان موضوعا لمعنى ثم نقل الى آخر لاجل مناسبة بينهما
فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة الى الثاني مجازا والنقل هو الوضع غاية ما في الباب ليس وضعا اوليا لكن
لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم اللهم الا ان يفسر النقل بالاستعمال وحينئذ يسقط هذا المنع
ويتوجه منع آخر وهو ان يقول لا نسلم ان اللفظ اذا لم يفد ذلك المعنى الثالث ولم يكن فهم معناه مستلزما
لذلك الثالث امتنع فهم ذلك الثالث فان قلت لا نعني بذلك الا ان نسبة هذا اللفظ كنسبته الى

بقية الالفاظ فيفهم منه دون غيره ترجيح من غير مرجح وهو محال قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن مع اللفظ قرينة حالية او لفظية تدل على ان المراد هو ذلك الثالث وكيف فان شرط المجاز
ان يكون معه قرينة منفصلة دالة على المعنى المجازي ثم الذي يدل على ان الملازمة الذهنية ليست شرطا
للمجاز جواز اطلاق لفظ الكل وارادة الجزء وبالعكس مع عدم الملازمة الذهنية بينهما لا على معنى ان تصور
المجموع يحصل بدون تصور الاجزاء فان ذلك محال بل على معنى ان المجموع اذا حصل في الذهن لا بد وان يكون
الاجزاء حاصلة فيه قبله فان قلت نحن لا نشترط في الملازمة الذهنية ان يكون تصور اللازم متأخرا
عن تصور الملزوم لصدق هذا القول وهو انه كلما حصل الملزوم في الذهن حصل اللازم فيه سواء كان
حاصلا قبله فيه او لم يكن قلنا ان عنيت بقولك كلما حصل تعني به انه متى حصل الملزوم في
الذهن ينتقل الذهن من تصوره الى تصور اللازم او تعني به مجرد الصدق فان عنيت به الاول فهو غير
شرط لما بيناه وان عنيت به الثاني فهو باطل لانه لو كان كذلك لكان بين جميع الامور المعلومة ملازمة
في الذهن وكان من علم مسائل عديدة ثم علم مسألة اخرى بعدها كان العلم بهذه المسألة مستلزما للعلم
بتلك المسائل وهو باطل بالضرورة وكيف وقد صرح الامام وغيره بتفسير الملازمة الذهنية بالقسم
الاول فان قلت هب ان تصور المجموع لا يستلزم تصور الاجزاء على هذا التفسير لكن لم قلتم بان
تصور الاجزاء لا يستلزم تصور المجموع فان الجزء الاخير متى حصل في الذهن حصل المجموع فيه على هذا
التفسير بالضرورة قلت نحن نفرض الكلام في الجزء الغير الاخير على انا نقول اطلاق لفظ الجزء العام
وارادة الكل الخاص من احد وجوه المجازات مع انتفاء الملازمة بينهما في الذهن جزما وقد صرح
به نفسه في المحصول والحق في هذا الموضع ان مراد الامام بالمجاز المذكور هنا دلالة الالتزام
والملازمة الذهنية شرط لدلالة الالتزام لما ذكر وعلى هذا لا يرد شيء من المنوع والنقوض وانما كان
استلزام العلة المعلول اعم من استلزام المعلول العلة لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين
واما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة بل العلم بوجود علة ما فان قلت هذه
العلة غير شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلولية الذهن كالحادث وجوده في الخارج او المعلول
استلزم العلة في الذهن فقط بجانب العلة اخص بالمعنى المذكور ولا معنى لعمومه سوى هذا القدر
ولقائل ان يقول لم قلتم بان القوة على هذا التفسير توجب رجحان استلزام العلة المعلول على استلزام

المعلول العلة عند التعارض وانما يلزم ذلك ان لو كان افادة العلة وجود المعلول في الخارج مستلزما
لقوة استلزام العلة المعلول في الذهن نعم للعلة استلزام المعلول في الذهن وافادة الوجود في الخارج واحدى
الصفتين لا توجب قوة الاخرى على غيرها وبالجملة فعليكم البرهان على ذلك وانما كان استلزام
المعلول العلة اقوى من استلزام احد الشيئين المتساويين الآخر كما في المتضايفين والضدين لان المعلول اذا
حصل في الذهن طلب الذهن علته لكونه معلولا ولا كذلك حال احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر فانهما
يحصلان معا في الوجود والذهن وليس يتوقف وجود احدهما على ان يكون بعد وجود الآخر ولا نعني
بالقوة سوى هذا القدر وفيه ما مر قال الواو العاطفة لا تفيد الترتيب لانها قد تستعمل
فيما يمتنع فيه حصول الترتيب الى آخره ووجهه ان يقال الواو العاطفة تفيد الترتيب لانها استعملت
فيما يجب فيه حصول الترتيب كقولهم نكح زيد وجاءه الولد والاصل في الكلام هو الحقيقة واذا كان
حقيقة في الترتيب لا تكون حقيقة في عدم الترتيب دفعا للاشتراك او نقول انها حقيقة فيما يجب فيه الترتيب
فلما مر والجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب فلا تكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك وجوابه ان يقال لا نسلم
انها استعملت فيما يجب فيه الترتيب بل استعملت في شيء قارنه الترتيب وهو الجمع المطلق ولئن سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بانه يلزم من استعمالها فيما يجب فيه حصول الترتيب فصدق قولنا ان الاصل في الكلام هو الحقيقة
كونها حقيقة في الترتيب وانما يلزم ذلك ان لو لزم من استعمالها فيما يجب فيه حصول الترتيب استعمالها
في الترتيب وهو ممنوع بل عندنا هي استعملت في الجمع المطلق لكن يتفق ان كان استعمالها في مادة يجب فيها
الترتيب ولا يلزم من استعمالها في الجمع المطلق في مادة يجب فيها الترتيب استعمالها في الترتيب ونقول
ايضا لم قلتم بانها اذا كانت حقيقة فيما يجب فيه الترتيب لا تكون حقيقة في الجمع المطلق وانما يلزم ذلك
ان لو كان حقيقة ما يجب فيه الترتيب مغايرة لحقيقة الجمع المطلق وهو ممنوع بل فرد من افراد الجمع
المطلق ومع الحكم الجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب قلنا لا نسلم صدق هذه القضية كلية فان بعض
افراد الجمع يجب فيه الترتيب وان اردتم صدقها جزئية فمسلم ولكن لا يفيد الغرض على انا نقول
المعنى من استعمال اللفظ فيما وضع له استعماله فيه بعينه او في فرد من افراده وعند ذلك يندفع ما ذكرتم من
المنوع قال ولان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فوجب حملها على اثبات المذكور
ونفي ما عداه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو بقي لكل واحد منهما حالة التركيب على ما كان

عليه حالة الانفراد ولم لا يجوز ان يكون المركب اخرج كل واحد منهما عما كان يدل عليه حالة
الانفراد الا ترى ان قولنا زيد قائم يفيد الاخبار عن قيام زيد وقولنا عمرو قاعد يفيد الاخبار
عن قعود عمرو واذا قلنا ان كان زيد قائما فعمرو قاعد اخرج التركيب كل واحد من القولين عما كان
يدل عليه حالة الانفراد وجوابه ان يقال الاصل عدم التغيير واما المثال المذكور فلا نسلم ان التركيب
اخرج القولين عما كانا عليه حالة الانفراد لجزئي الشرط والجزاء فلئن قلت نحن لا ندعي في المثال
المذكور ان التركيب اخرج القولين عما كانا عليه حالة الانفراد بل نقول ما يثبت دلالة كل واحد من
اجزاء هذا المركب على ما كان عليه حالة الانفراد سواء كانت عليه نفس التركيب وبعض الاجزاء او المجموع
المركب منهما والا لم حالة الانفراد بهذه المثابة قلت نحن لا ندعي صدق القضية الكلية وانما ندعي
بقاء دلالة كل واحد من الاجزاء على ما كان عليه في هذه الصورة المعينة لما ذكرناه فلا يرد علينا ما
ذكرتموه نقضا قال ان ماهية الطلب متصورة لكل العقلاء تصورا بديهيا الى آخره
قلنا هذا ان صح فانما يدل على ان تصور الطلب من حيث انه طلب بديهي ولا يلزم من ذلك ان يكون
تصور طلب الفعل بديهيا الذي هو المذكور في هذا التعريف لان طلب الفعل اخص من نفس الطلب ولا
يلزم من تصور الاعم بالبديهة تصور الاخص بالبديهة وجوابه ان نقول نحن لا ندعي ان تصور الاعم بالبديهة
مستلزم لتصور الاخص كذلك بل نقول لما كان تصور الطلب من حيث انه طلب بديهيا فاذا اضيف
الى شيء كان تصوره بديهيا ايضا والا لكان اضافته الى الشيء موجبا لانقلابه غير بديهي وذلك
محال فان قلت لا نسلم استحالة ذلك فان تصور المدبر من حيث هو مدبر حاصل لكل احد اما
بالبديهة او بنوع تنبيه مع ان مدبر البدن غير معلوم بالبديهة بل لا يعرفه الا الخواص من الناس
بالبحث العميق والنظر الدقيق وكيف فان الناس اختلفوا في حقيقته اختلافا شتى قلنا
المدبر من حيث هو مدبر معلوم ايضا بالبديهة حال اضافته الى البدن الا ان ما عرض له مدبرية
البدن مشكوك فيه وفرق بين الاعتبارين ولعل السائل ان يحاول غير هذا ونقول ما ذكرتموه يقتضي
ان يكون تصور الامر والنهي ايضا بديهيا لصدق ما قلتم حينئذ فان من لم يمارس شيئا من الصناعات العلمية
ولم يعرف الحدود والرسوم قد يأمر وينهى والامر بالشيء والنهي عنه يقتضي سبق تصور نفس الامر والنهي
وحينئذ يقع هذا التعريف ضائعا وان من حد شيئا يجب عليه ان يبين فائدة كل واحد من القيود

الماخوذه في حده ولا يجب عليه ان يبين ان شيا من تلك القيود بديهي التصور او مكتسب نعم يجب ان
يكون تلك القيود اعرف عند العقل من الامر المطلوب تعريفه وهو قد فصل ذلك بالعكس ويمكن ان يجاب
عن هذا الاخير بان يقال ان هذا اشارة منه الى جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا
تعريف للامر بطلب الفعل الذي هو اخفى منه او مثله في المعرفة فبين ان تصوره بديهي دفعا لهذا
التوهم قال ـــــــ الرابع قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك الى اخره السلام ج
قلنا ـــــ لا نسلم ان هذا الوجه الذي بعده يدل على ان الامر للوجوب بل يدل على انه ليس
للندب ولا يلزم من عدم كونه للندب كونه للوجوب لجواز ان يكون للترجيح الذي هو القدر المشترك
بينهما وجوابه ان يقال هذان الوجهان كما دلا على انه ليس للندب فقد دلا ايضا على انه ليس
للترجيح المشترك دلالة ظاهرة لان الاجماع كما انعقد على ان السواك مندوب فكذلك انعقد على
انه راجح بالمعنى الاعم والشفاعة كما دلت على الندبية فكذلك دلت على الرجحانية المشتركة
ولما كان كذلك ترك ذكره اعتمادا على فهم ذلك عن المذكور قال ـــــ لا يقال فانوا منه صيغة
امر الى اخره قلنا ـــــ هذا السوال ظاهر لا يدل على ان هذا الثابت الشئ بنفسه فلابد
من تقريره وهو ان يقول صيغة فانوا انما تدل على ان الامر للوجوب ان لو كان الامر للوجوب ولا يثبت
ما ثبات الشئ بنفسه سوى هذا القدر وهذا هو الذي يعبرون عنه تارة بالمصادرة على المطلوب
وتارة ما ثبات الشئ بما لا يثبت الا بعده اذا عرفت هذا فقول الجواب المذكور في الكتاب ان
صح لا يدفع هذا السوال بل هو نظام ابانه لكيفية الاستدلال بهذه الآية على ان الامر للوجوب
بل الجواب الدافع لهذا السوال هو كشف المقدمة الفاسدة وذلك بان نقول لا نسلم ان هذه الصيغة
انما تدل على ان الاتيان بالماموربه واجب ان لو كانت للوجوب وانما يكون كذلك ان لو كان لا يستفيد
بمجرد هذه الصيغة على وجوب الاتيان بالماموربه ولسنا نفعل ذلك بل نقول الامر الاول دل
على اصل الرجحان والامر الثاني لابد له من فائدة زائدة صونا لكلام الرسول عليه السلام عن العبث
المنع من الترك فائدة زائدة مناسبة فحمل عليه ومن المعلوم البين ان اثبات هذا القدر بهذه
الصيغة لا يتوقف على كونها للوجوب فان قلت ـــ هذه الصيغة تفيد المنع من الترك الذي
هو الجزء الاخير للوجوب والمفيد للجزء الاخير مفيد للمجموع من حيث هو مجموع فهذه الصيغة تفيد

وجوب الاتيان بالماموربه ولا تفيد وجوب الاتيان بالماموربه الا اذا كانت للوجوب قلنا
ايش تعني بقولك لا تفيد وجوب الاتيان بالماموربه الا اذا كانت للوجوب تعني به ان افادتها
لوجوب الاتيان بالماموربه يتوقف على كونها للوجوب او تعني به انها متى افادت وجوب الاتيان
بالماموربه كانت للوجوب فان عنيت الاول فلا نسلم صدقه والمستند قد مر وان عنيت الثاني
فمسلم وحق ولكن لم قلت بانه يلزم من هذا اثبات الشئ بنفسه فان قلت ـــ نعني به الاول والدليل
على صحته هو ان هذه الصيغة تفيد وجوب الاتيان بالماموربه للمامور ووجوب الاتيان بالماموربه
مركب من الوجوب والاتيان بالماموربه والاجزاء اقدم بالذات من الكل فالوجوب اقدم بالذات من
وجوب الاتيان بالماموربه والمفيد للكل يفيد الاجزاء اولا ثم الكل فالصيغة المفيدة لوجوب
الاتيان بالماموربه تفيد اولا الوجوب ثم وجوب الاتيان بالماموربه فعلم ان افادتها للاتيان بالماموربه
تفيد اولا الوجوب ثم وجوب الاتيان بالماموربه فعلم ان افادتها لوجوب الاتيان بالماموربه يتوقف على
كونها للوجوب قلت ـــ لا نسلم حصول حقيقة مركبة من الوجوب والاتيان بالماموربه فانه لا يلزم
من اضافة شئ الى شئ حصول حقيقة مركبة من المضاف والمضاف اليه الا ترى انا نقول كان زيد وغلام
عمرو مع انه لم يحصل جسمان مركبان احدهما من الدار وزيد والاخرى من الغلام وعمرو فان قلت
نحن لا ندعي حصول حقيقة مركبة منهما في نفس الامر بل نقول الصيغة المفيدة لفهم وجوب الاتيان
بالماموربه تفيد اولا فهم الوجوب لان اللفظ المفيد للكل يفيد الاجزاء اولا قلنا ـــ لا نسلم ان
اللفظ المفيد للكل يفيد الاجزاء اولا وانما يلزم ان لو كان اللفظ المفيد للكل مفيدا لكل جزء وهو ممنوع
لجواز ان يكون بعض الاجزاء معلوما دائما او حاصلا بلفظ آخر فلم قلتم بانه ليس كذلك لابد له من دليل فان
قالوا لم لا يجوز ان يقال ان صيغة افعل لا تفيد الا ان ادخال المصدر في الوجود اولى قلنا ـــ
هذا المنع لا وجه له اصلا بعد تسليم الدليل الذي ذكره وهو القياس المطرد على ان الفعل مانع
من الترك واذا كان كذلك فالجواب المذكور في الكتاب لهذا المنع يكون جوابا لمنع غير وارد
فيكون ساقطا ويمكن ان يجعل هذا الجواب ابتداء دليلا على ان الامر للوجوب وهو ان يقال ان
صيغة افعل دالة على اصل الفعل فلا يخلو اما ان تفيد مع ذلك وجوب الفعل او اولويته لانعقاد
الاجماع على افادتها لاحدهما مع دلالته على طلب الفعل والثاني باطل لانه لو كان كذلك للزم ان يقال

ان صيغة الماضي والمضارع لا تفيد الا اولوية الفعل لاتحاد المسؤ منه بالنسبة
الى الماضي والمستقبل ولهذا قال ___ وان اردنا نصرة قول من قال انها للندب
الى اخره قلنا لا نسلم انه يلزم من هذا افادة صيغة الامر الندب الذي هو المطلوب
من هذا البرهان وانما تفيد ذلك لو افادت كل واحد من اجزاء مفهوم الندب وليس كذلك
بل هي انما تفيد اصل الرجحان فقط ولا يلزم من افادة اللفظ لشيء افادته للمجموع المركب منه
ومن غيره وجوابه ان يقال نحن لا ندعي ان صيغة الامر تفيد كل واحد من اجزاء الندب حتى
يتوجه ما ذكر ونحوه من المنع بل نقول انها تفيد المجموع المركب من جواز الترك ورجحان الفعل
على معنى انها متى تحققت يتحقق هذا المجموع والامر كذلك لان جواز ترك الفعل ثابت بمقتضى
البراءة الاصلية وهي افادة الرجحان فمهما حصلت يحصل هذا المجموع ضرورة اللهم الا اذا
عرف عدمه بدليل من خارج ولا يلزم من افادتها للمجموع من حيث هو مجموع افادتها لكل
جزء منه بحسب افادتها جزءا وهو كذلك قال ___ الحجة الثانية لو جعلنا هذه الصيغة
حقيقة في الوجوب لكان استعمالها في الندب تركا للمدلول اللفظ الى اخره قلنا لا نسلم
تغاير هذه الحجة للوجه الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب الذي هو احد مفردات
الوجه الاول غاية ما في الباب انه ذكر عليه دليلا اخر لكن ذلك لا يوجب تغاير الحجة للوجه الاول لان
كثرة الدليل على مقدمات الحجة لا يوجب تغاير الحجج وليس له ان يقول انها لو كانت حقيقة في الوجوب
لكان استعمالها في المندوب تركا للمقتضاها ولو كانت حقيقة في الندب لكان استعمالها
في الوجوب اثباتا لشيء ما دلت الصيغة عليه لا بالنفي ولا بالاثبات فكان هذا اولى لانا نسلم
ذلك بل هو اثبات لشيء دلت الصيغة عليه بالنفي جزما وبعد التجاوز عن المنع نصير متعارضا
للتنبيهان قلنا ___ نحن لا نقول هذا بل نقول صيغة الامر حقيقة في القدر المشترك وجواز
الترك ثابت بمقتضى البراءة الاصلية لانه لو انتفى هذا المجموع لكانت الصيغة حقيقة
فيهما اعني الوجوب والندب او في احدهما لانعقاد الاجماع على كونها حقيقة في احد هذه
الامور الثلاثة وليست حقيقة فيهما والا لزم الاشتراك فانه خلاف الاصل ولا في شيء
منهما لانها لو كانت حقيقة في احدهما لكان استعمالها في الاخر تركا للمقتضاها وذلك

خلاف الاصل قلنا ___ لا نسلم لزوم احد هذين الامرين لعدم هذا المجموع واما الاجماع
فلا نسلم دلالته عليه وانما يدل ان لو كان انتفاء المجموع بانتفاء كون الصيغة حقيقة في القدر
المشترك وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء الاخر وهو ثبوت جواز الترك بمقتضى
البراءة الاصلية وبعد التجاوز عنه فلا نسلم ان هذا ايضا غير الاول بل هو اثبات المجموع مقدمتي
الدليل من حيث هو مجموع بدليل اخر وذلك ايضا لا يوجب المغايرة فالحاصل ان هذا الوجه لا يفيد
كون الامر مفيدا للندب بل كونه مفيدا للقدر المشترك قال ___ الحجة الثالثة النافي
للوجوب قائم الى اخره قلنا ___ المطلوب من هذه الحجة اما اثبات كون الصيغة حقيقة
في القدر المشترك او اثبات كونها حقيقة في الندب لان الكلام فيه وهذه الحجة لا تفيد احدهما
على التعيين لانها تفيد عدم كونها حقيقة في الوجوب وتستلزم ذلك كونها حقيقة في
احدهما على التعيين وجوابه ان يقال المطلوب من هذه الحجة اثبات مفهوم الندب عند
ورود هذه الصيغة لان هذه الحجة تفيد كونها حقيقة في احدهما على ما سلمتم فمن كان الاحد
الكائن هو الندب فقد حصل المرام فان قلت ___ لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت الحقيقة مرادة
لان الاصل في الكلام هو الحقيقة وان كان ذلك الاحد هو القدر المشترك وقد ثبت جواز
الترك بمقتضى البراءة الاصلية فثبت مفهوم الندب ايضا فان قلت ___ هذا الوجه انما
يفيد هذا المطلوب بواسطة انضمام الوجه الاول اليه فكان في الاول كفاية قلنا
لا نسلم احتياجه اليه وعدم احتياجه اليه ظاهر فانا بينا في الوجه الاول ان هذه الصيغة
حقيقة في القدر المشترك على التعيين وفي هذا الوجه ما احتجنا الى تلك المقدمة وذلك
يوجب استغناؤه عنه والكلام في الحجة الرابعة كالكلام في هذه الحجة بعينه وانت
قادر على اثبات القدر المشترك عند ورود الصيغة بهاتين الحجتين بعد معرفتك ما ذكرنا
في اثبات الندب بهما قال ___ لو قال افعل دائما ولا دائما لم يكن الاول تكرارا
والثاني نقضا قلنا ___ لا نسلم فان عند من يقول الامر يفيد التكرار يكون الاول
تكرارا والثاني نقضا قال ___ واما الامر فهو حمل على ادخال الماهية في الوجود
وذلك يكفي العمل به مرة واحدة قلنا ___ لا نسلم فان هذه مصادرة على المطلوب

بل الامر عندنا هو حمل على ادخال الماهية في الوجود بصفة التكرار وذلك لا يكفي في العمل به
مرة واحدة وان قلنا ـــــ لم قلتم انه لا يخلو اما ان كان حملا على ادخال الماهية في الوجود بصفة
التكرار او لم يكن وكيف ما كان يكفي في العمل به مرة واحدة اما اذا كان حملا على ادخال
الماهية في الوجود بصفة التكرار فما حمل على ادخال الماهية في الوجود بصفة التكرار
حمل على ادخال الماهية لان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به والحمل على ادخال الماهية
في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة فيجب ان الامر يكفي في العمل به مرة واحدة واما اذا لم يكن
حملا على ادخال الماهية في الوجود بصفة التكرار كان حملا على ادخال الماهية في
الوجود مطلقا او مقيدا بعدم التكرار وكيف كان يكفي في العمل به مرة واحدة قلنا
ايش تعني بقولك الحمل على ادخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة تعني به كل ما
هو حمل على ادخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة او تعني به بعض ما هو حمل
على ادخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة وان عنيت به الاول فلا نسلم صدقه
فان عندنا بعض ما هو حمل على ادخال الماهية في الوجود لا يكفي في العمل به مرة واحدة وهو الذي
يكون بصفة التكرار وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لا نسلم انه ينتج لقولنا ان الامر يكفي
في العمل به مرة واحدة لجواز ان يكون حمل المحكوم عليه في هذه الحجة غير حمل المحكوم عليه في
المقدمة الاولى قال ـــــ الامر والنهي يجريان مجرى الايجاب والسلب الى اخره
قلنا ايش تعني بهذا الكلام تعني به ان الامر والنهي لا يصدقان على شيء واحد ولا
يكذبان عليه كحال الايجاب والسلب او تعني به انهما لا يصدقان ولكن يكذبان او تعني به عكس
هذا فان عنيت به الاول فلا نسلم ذلك فان الشيء الواحد جاز ان لا يكون مامورا به ولا منهيا
عنه وكيف وجميع المباحات والمندوبات كذلك وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لم قلتم بانه
يلزم من هذا ان يكون الامر كالموجبة الجزئية على معنى انه يصدق الامر حيث كذب النهي وصدق
دخول الماهية في الوجود مرة واحدة فان ذلك عين المتنازع وليس لاحد ان يقول لو لم يصدق
الامر لتحقق النهي لانا نتكلم على تقدير جواز كذبهما وان عنيت به الثالث فبطلانه ظاهر لما مر
وان النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عنه والامر به يقتضي وجوب الاتيان به فيكون

الشيء الواحد واجب الاتيان وممتنع الاتيان وذلك محال بالضرورة قال ـــــ
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا الاستثناء صار قرينة دالة على افادة
التكرار الى آخره قلنا ـــــ هذا الكلام لا توجيه له بظاهره فلا بد له من توجيه
وطريقه ان نقول ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم من هذا كون الامر من حيث هو هو
او كون كل واحد من افراده مفيدا للتكرار الذي هو محل النزاع وانما يلزم ذلك ان لو حصل
اقتران الاستثناء بكل واحد من افراد الامر وهو ممنوع نعم الاوامر التي حصل اقتران الاستثناء
بها تفيد التكرار لما كون الكل كذلك او الامر من حيث هو امر كذلك نعم لازم مما ذكر ثم
لا يقال ـــــ نحن لا نقول ذلك بل نقول لو لم يكن الامر من حيث هو امر مفيدا للتكرار
لما جاز اقتران الاستثناء بشيء من افراد الاوامر واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه لو جاز اقتران الاستثناء بشيء من افراد الاوامر لكان الامر من حيث هو امر مفيدا للتكرار لوجود
الامر من حيث هو امر في كل واحد من افراده وكون الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله
تحت اللفظ لانا نقول ـــــ لا نسلم صدق الملازمة الثانية وانما يلزم ذلك لو حصل
اقتران الاستثناء بشيء من افراد الاوامر وهو ممنوع فانه لا يلزم من جواز الشيء حصوله
ولئن سلمنا حصول الاستثناء بالفعل لكن لم قلتم بانه يلزم من حصوله بالفعل وجود مسمى
الامر في كل واحد من افراد الاوامر وكون الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ
كون الامر من حيث هو امر مفيدا للتكرار وانما يلزم ذلك ان لو كان الاستثناء متعلقا بالامر
من حيث هو امر وهو ممنوع بل هو متعلق بالامر المقيد المعروض بالخصوصية او بالمجموع
المركب من مسمى الامر والخصوصية سلمنا لكن لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال ـــــ
لو قال افعل على الفور او على التراخي لم يكن الاول تكرارا ولا الثاني نقضا قلنا ـــــ
لا نسلم فان عند القائل بالفورية يكون الاول تكرارا والثاني نقضا قال ـــــ
ان اهل اللغة اتفقوا على تسمية كلمة ان بحرف الشرط الى آخره قلنا ـــــ لم قلتم بانه يلزم
من ذلك انتفاء كل ما علق بشيء عند عدم ذلك الشيء الذي هو المطلوب وانما يلزم ذلك
ان لو كان كلمة ان لا تستعمل الا اذا كان المعلق عليه شرطا لوجود المعلق به وهو ممنوع

ومنقوض بقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان مع ان الانسانية ليست شرطا
لوجود الحيوانية ولانه لو كان كذلك لكان استثناء نقيض الملزوم منتجا نقيض اللازم
وهو باطل والا لكان انتفاء الخاص مستلزما لانتفاء العام وهو محال بالضرورة نعم قد يلزم
عدم المعلق على شيء بكلمة ان عند عدم ذلك الشيء لكن لا لانه معلق بكلمة ان بل لان المعلق عليه
شرط او علة مساوية لوجوده وبهذا ظهر عدم دلالة الوجه الثاني على المطلوب قال
وهذا القول عندنا باطل لان الشرع صرح بانه يجوز ترك ايهما كان عند الاتيان بغيره
الى آخره قلنا لا نسلم ان وجود الواحد منهما بعينه يقتضي كونه ممنوع الترك على
جميع التقادير وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بعض تلك التقادير هو الاتيان ببدله فان عندنا الواجب
واحد منهما بعينه ويجوز تركه عند الاتيان بكونه بدلا عنه قال فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال انه امر بالفعل بشرط حضور الشرط قلنا هذا المنع لا وجه له بعد
اشتراطنا في اول المسئلة كون ذلك الامر مطلقا اي لا يكون مشروطا بشيء حتى لو كان
مشروطا بشيء لا يكون الامر به امرا بذلك الشيء كالامر بالزكوة فانه مشروط بوجود النصاب
مع ان الامر به ليس امرا بتحصيل النصاب ويمكن توجيه هذا المنع بطريق آخر وهو ان يقال
ايش تعني بالامر المطلق تعني به المطلق في اللفظ والمعنى معا او المطلق في اللفظ دون المعنى
فان عنيت به الاول فلا نسلم وجود امر هذا شانه فان عندي كل امر هو مطلق في اللفظ
مقيد في المعنى وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لم قلتم بانه يقتضي ايجاب الفعل في كل حال
وعدم الاجابة في كل الاوقات ظاهر وحينئذ لاحتمال ان يكون مشروطا بشرط حصول ذلك
الشرط واذا كان توجيهه على هذا الوجه كان قوله بعد هذا غاية ما في الباب هذا عدول عن
الظاهر انما يقع جوابا عنه بان نقول نعني به القسم الاول قوله لا نسلم وجود امر هذا شانه قلنا
بان الامر المطلق في اللفظ موجود والمطلق في اللفظ يجب ان يكون مطلقا في المعنى والا لزم
مخالفة ظاهر اللفظ فانه خلاف الاصل فقد تم الجواب وسقط المنع واذا كان كذلك كان
قوله بعد هذا الا انا نقول هذا لازم عليكم الى آخره لا توجيه له على هذا الجواب بل هو دليل
على ان الامر بالشيء ليس امرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به قال حجة المخالف ان صدق

٣

الامتثال ممكن الى حين مشروط بكون الله تعالى عالما الى آخره قلنا لم قلتم بانه اذا لم يكن
ما لم يشعر بصفة الله تعالى لا يكون الامر بالشيء امرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به وانما يلزم ذلك
ان لو كان تعيين صفة الله تعالى مقدورا للمكلف ونحن قد قيدنا الدعوى في اول المسئلة بذلك
قال الوجوب اذا نسخ بقي الجواز الى آخره قلنا لا نسلم ان المقتضي للمجموع
من حيث هو مجموع مقتض لكل جزء من اجزائه وقد مر هذا فان قلت لا نقول ذلك بل نقول
المقتضي لجواز الفعل والمنع من الترك بعض جواز الفعل بالضرورة قلنا مسلم ولكن لم
قلتم بان المقتضي لما على هذا التفسير موجود فان قوله فصل فلا بد له على المجموع من حيث
هو مجموع اما على كل واحد فغير معلوم وكيف فان جواز الفعل ثابت بالاصل لان الاصل في
الاشياء هو الاباحة لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال فيقول في الجواب
اما ان يكون المراد منه انه في الزمان الاول مامور بتحصيل الفعل في الزمان الثاني الى آخره قلنا
لم قلتم بان المراد لو كان هو الاول يلزم تكليف ما لا يطاق قوله لان تحصيل الفعل في الزمان
الثاني موقوف على حصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال والموقوف
على المحال محال قلنا هذا يدل على ان تحصيل الفعل في الزمان الثاني في الزمان
الاول محال وهو مسلم وحق ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا بطلان القسم الاول وهو ان يكون
في الزمان الاول مامورا بتحصيل الفعل في الزمان الثاني على معنى ان الزمان الاول يكون ظرفا للامر
والثاني ظرفا للفعل قال الوجه الثاني وهو ان الامر بمعرفة الله تعالى حاصل الى آخره
قلنا لم لا يجوز ان يتوجه هذا الامر على المكلف قبل عرفانه بربه قوله لان قبل عرفانه بربه
لا يكون عارفا بامر ربه قلنا لا نسلم فان العلم بصفة الشيء لا يتوقف على معرفة ذلك الشيء
من حيث هو هو بل يكفي معرفته ببعض اعتباراته وربه معلوم ببعض اعتباراته الا ترى انا نعلم
وجوب الوجود الذي هو صفة واجب الوجود وان لم نعلم حقيقته من حيث هي هي بل ما
انا نعلمه بعارض من عوارضه وهو كونه مدبرا للعالم بريا عن المكان الى غير ذلك من الاعتبارات
فلم لا يجوز ان يحصل العلم بامر ربه وان لم نعلم حقيقته من حيث هي هي لعلمه ببعض الاعتبارات
الصادقة قال ولمن وجبه ان يقول اذا قال صل يوم الجمعة الى آخره قلنا

لا نسلم ان التكليف باحداث المركب تكليف باحداث جميع مفرداته وتمامه ما مر في
مسئلة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز قال ــــــ واذا كان احد اجزاء الماهية منهيا
عنه امتنع ورود الامر بتلك الماهية والا لزم توارد الامر والنهي على شيء واحد قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الامر بالماهية امرا بكل واحد من اجزائها وهو ممنوع وكيف
وتكليف ما لا يطاق عنده واقع وبه سقط الوجه الاول من الوجهين المذكورين في ضعف كلام
الفقهاء واما قوله في الوجه الثاني اما ان حصل بينهما ملازمة او لا يحصل قلنا حصل بينهما
ملازمة على معنى ان الصلوة ملزومة لشغل الحيز قوله لا يمكن ايجاد الشيء الا مع ايجاد لازمه ممنوع
ان عني به ان ايجاد الملزوم موقوف على ايجاد اللازم وان عني به ان ايجاد الملزوم مستلزم
لوجود اللازم فهو مسلم وحق لكن لا نسلم انه يلزم منه حرمة الصلوة فانه لا يلزم من حرمة اللازم
حرمة الملزوم لجواز ان يكون اللازم الذي هو حرام اعم من الملزوم الحرام فيلزم غير الحرام وهذا الغير
مذهب الفقهاء فان شغل الحيز حرام وهو لازم للسكنى الحرام ولازم لصلوة الغير الحرام اللهم الا
اذا قال بان حرمة اللازم موجبة لحرمة الملزوم لدورانه معه وجودا وعدما اما وجودا ففي صورة
السكنى واما عدما فظاهر لكن يتوجه عليه المراجعة وهو ان يقال حرمة الملزوم فيما ذكرتم من الصور
كان دائرا مع حرمة اللازم وكذلك كان دائرا مع كونه لازما لما ليس بعبادة وهو المركبة منها فلا اذا انضاف الى
ما ذكرتم دون ما ذكرنا فان اجاب عن المزاحمة تم الوجه الثاني والا سقط قال ــــــ الا ان
يقال الجمع بين كون الماهية وجميع اجزائها خاليا عن المفسدة مع كون لازمها منشأ للمفسدة
محال الى آخره قلنا ــــــ لم لا يجوز ان يكون المصلحة موجبة للمفسدة فان هذا واقع على مذهب
الشافعي حيث قال بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وتمامه تمام ايضا قال ــــــ عندنا
النهي لا يدل على الصحة وقال ابو حنيفة يدل قلنا ــــــ قبل الخوض فيه لا بد من تفسير محل
النزاع فنقول النهي عندنا في لا يقتضي كون المنهي عنه مقدورا للمكلف عقلا ولا كونه صحيحا ينفذ به اثار
ان تعلق النهي شرعا وعند ابي حنيفة يقتضي كل واحد منهما واذا عرفت هذا فنقول قوله احتجوا
بانه لو كان المنهي عنه ممتنعا لم يكن النهي فائدة دعوى لا برهان عليها وما ذكره من المثال مصادرة على
المطلوب وبتقدير صحته فلا يدل على صدق هذه الملازمة وهذا ظاهر غاية الظهور وقوله في الجواب

٢ عندهم نقول لم لا يجوز حمل النهي ههنا على النسخ لا توجيه له ولا يمكن ان يكون منعا للملازمة مع
ذكر المستند لان شرط مستند منع الملازمة ان يكون صدقه منافيا لصدق اللازم بتقدير صدق
الملزوم ونفي منافاة لصدق اللازم وصدق هذا مع صدق الملزوم محال ضرورة ان النهي يقتضي
الصحة قبله اللهم الا اذا فسر الصحة في محل النزاع بالصحة بعد النهي وحينئذ يكون لهذا المنع وجه والمذكور
بعده يصلح لان يكون مستندا لكن ذلك على خلاف المشهور في هذه المسئلة قال ــــــ جعل اسمنا
حقيقة في الوجوب مجازا في الصحة اولى من العكس لان الصحة من لوازم الوجوب والملازمة شرط في
جواز المجاز قلنا ــــــ لا نسلم شرطية الملازمة لجواز المجاز ومدعينا عدم شرطيتها له قال ــــــ
احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا ذلك الى آخره قلنا لا نسلم
ان هذا يدل على ان الجمع المعرف يفيد العموم قوله ولو لم يكن الجمع المعرف بالالف واللام يفيد الاستغراق
والا لم يصح ذلك الدليل قلنا ــــــ مسلم ولم قلتم بان الدليل صحيح غاية ما في الباب انهم سلموا ولا يلزم
من تسليمهم ذلك صحته لاحتمال ان يقال انهم انما سلموا ذلك لانهم ما كانوا عالمين بفساد الدليل او كانوا
عالمين به ولكنهم سلموا اما للخوف او لعجز المعاونة معه او لمصلحة اخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل قال ــــــ ومعلوم بالضرورة ان المستثنى منه اكثر من المستثنى قلنا ــــــ لا نسلم ان
كان المراد من الانتزاع هو الاستثناء فان سيبويه نص على ان جموع السلامة جموع القلة وجموع
القلة لا تفيد ما فوق العشرة مع انه يصح استثناء ما فوق العشرة من كل واحد من الجمعين وسلم ان
كان المراد به معنى آخر لكن لا يفيد الغرض قال ــــــ يصح ان يقال جاءني كل الناس جاءني بعض
الناس فلو كان قولنا الناس يفيد العموم لكان الاول تكرارا والثاني نقضا قلنا ــــــ الملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون الاول تاكيدا والثاني مجازا ولئن سلمناها ولكن لم قلتم بان اللازم باطل
فان قلت ــــــ لو كان تكرارا او نقضا لما صح لان الاصل عدمهما قلنا ــــــ هذا الاصل متروك
لان كل واحد منهما واقع اما الاول فلان التاكيد وهو اللفظ الدال على ما كان ثابتا في الاصل واقع
وهو عين التكرار فان قلت ــــــ لا نسلم كون التاكيد تكرارا قلنا ــــــ من تأمل كلام العرب
وجد فيه الفاظا مكررة غير التاكيد الحاجة بنا الى عدها واما الثاني فلان اطلاق لفظ الكل
وارادة البعض مع قرينة موجبة لخروج الحقيقة عن الارادة واقع وهو عين النقض فاذا كان كذلك

فلم لا يجوز ان يكون القول الاول هنا انما صح لكونه تاكيدا والثاني لكونه مجازا قال ـــ يصح ان يقال
جاءني الناس الا الفقهاء الى آخره قلنا ـــ لا نسلم انه حينئذ يصير جاءني الناس الا الفقهاء
جاريا مجرى قولنا جاءني فلان وفلان والفقهاء الا الفقهاء وانما يلزم ذلك ان لو كان مفهوم
احد القولين عين مفهوم الآخر وهو ممنوع والذي يدل على تغايرهما ان المفهوم الثاني يتوقف صدقه
على تصور كل واحد واحد من الصور المصرح بها والاول يتوقف على تصور شيء واحد يصدق عليه انسان وما
يتوقف صدقه على الشيء غير ما لا يتوقف صدقه عليه ومن هذا اعرف عدم لزوم المفهوم الثاني للاول
اذ لا يلزم من تصور فرد من نوع تصور جميع افراد ذلك النوع ولنا ان يمنع توقف صدق المفهوم الثاني
على تصور كل واحد واحد من الامور المصرح بها وعدم توقف صدق الاول عليه حينئذ قال ـــ
يجوز التمسك بالعام المخصص لان اللفظ العام عبارة عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة فيقول
اما ان يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الاخرى الى آخره قلنا ـــ لم قلتم بان
الواقع لو كان هو القسم الاول يلزم المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو لزم من عدم توقف شيء على شيء جواز
وجوده بدونه وهو غير لازم لجواز كل واحد من المتضايفين مع الآخر ونقول ايضا انما يلزم ذلك ان لو
لم يكن كونه حجة في شيء من تلك الصور ملزوما لكونه حجة في الاخرى وهو ممنوع فان عندنا كونه حجة في صورة
غير المخصص ملزوم لكونه حجة في صورة المخصص فلا زال كونه حجة في صورة زال كونه حجة في صورة غير التخصيص
لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولا يلزم من ذلك خلاف المفروض لان وجود الملزوم لا يتوقف
على وجود اللازم بل وجوده يستلزم وجوده ووجود اللازم ايضا لا يتوقف على وجود الملزوم لجواز كونه
اعم وبهذا اعرف فساد الوجه الثاني ايضا قال ـــ الثاني قوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله الى آخره قلنا ـــ لا نسلم ان لازم الواجب واجب لان لازم الواجب يجب وجوده عند الاتيان
بالواجب اما كونه واجبا بايجابه ابتداء فغير معلوم ونقول ايضا ايش يعني بقولكم لازم الواجب
واجب يعني به ان كل ما وجوده يلزم وجوب الواجب واجب او يعني به كل ما يلزم وجوده وجود الواجب
فهو واجب ان عنيت به الاول فمسلم ولكن لم قلتم بان الآية دلت على ان وجوب محبة الرسول لازم
لمحبة الله تعالى بل هي دلت على ان محبة الرسول من لوازم محبة الله تعالى ولا يلزم من ذلك ملازمة
وجوبها لوجوبها وان عنيت به الثاني فلا نسلم وما الدليل عليه فان قلت ـــ لا نزاع في ذلك

٩

ونحن نقول اللازم الذي هو ملزوم للملزوم من الواجب فهو واجب لان مستلزم الواجب واجب
وههنا كذلك لان محبة الرسول وان كانت لازمة لمحبة الله تعالى فهي ايضا ملزومة لها قلنا ـــ
لا نسلم ان كل ما هو مستلزم للواجب فهو واجب بل شيء هو مستلزم للواجب فهو واجب واذا كان كذلك
فيكون هي مستلزمة لمحبة الله تعالى واجبا وذلك لان الشيء جاز ان يكون غير محبة الرسول عليه السلام فان قلت
نحن نقول لا نسلم ان لازم الواجب واجب لانه لو لم يكن واجبا لكان جائز الترك لان جواز ترك اللازم يستلزم
جواز ترك الملزوم قلت ـــ لا نسلم استلزام جواز ترك اللازم جواز ترك الملزوم فان تمسكت بالدوران منتقضا
دال الترك على الملزوم منتقض الدوران لا يدل الا على الواجبة فقط قال ـــ قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه واذا فعل شيئا فقد اتانا ذلك الفعل فوجب علينا ان ناخذ وانه قلنا ـــ لا نسلم انه اذا فعل
شيئا فقد اتانا به وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد بالاتيان هو الفعل او كان الفعل مستلزما للاتيان وكل واحد
منهما باطل اما الاول فلكونه خلاف الاصل واما الثاني فظاهر فان قلت حقيقة الاتيان غير مرادة من لفظ
الاتيان فلا بد من حملها على محمل صالح فيجب حملها عليه قلنا ـــ لا نسلم ان الحقيقة غير مرادة وانما يلزم
ذلك ان لو كانت ارادة الحقيقة مستلزمة لامر محال وهو ممنوع ولئن سلمنا عدم ارادة الحقيقة
ولكن لم قلتم بانه يحمل على ما ذكرتم غايته في الباب انه محمل صالح لكن كما هو محمل صالح فكذلك الامر محمل صالح فيحمل
عليه وكيف فان قوله بعد هذا وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على ان المراد بالاتيان هو الامر فيصير تقدير الكلام
ما امركم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فلم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال ـــ
الجواب عن الاول ان موسى عليه السلام كان يخبر ان شريعته غير دائمة الى آخره ولقائل ان يقول لو بين هذا
ان شريعته غير باقية لكان ذلك البيان بيانا ظاهرا او كل واحد منهما باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
لو جاز ان يقال ان موسى عليه السلام بين ان شريعته غير باقية بيانا خفيا لجاز ايضا ان يقال ان محمدا عليه
الصلوة والسلام بين ايضا ان شريعته غير باقية بيانا خفيا لانه لما جاز ذلك في حق نبي جاز في حق نبي آخر وحينئذ
يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها وذلك باطل بالاتفاق وجوابه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من
الملازمة وانما يصدق ان لو ثبت ان محمدا عليه السلام ما بين ان شريعته دائمة باقية الى يوم القيامة وهو قد
بين ذلك بيانا ظاهرا على وجه لا يحتمل النقيض وحينئذ سقط ما ذكرتم لا يقال ـــ نحن لا نقول هذا
بل نقول ان موسى عليه السلام لا يخلو اما ان نص على الدوام او على اللادوام او ما تعرض لشيء منهما والاخيران باطلان

اما الاول فلما مر واما الثاني فلانه عليه السلام نص في التورية على ان شريعته باقية دائمة الى يوم القيامة
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض لانا نقول لا نسلم صحة ذلك فان اليهود حرفوا التورية
عما كان عليه قال والدليل على صحة الاول ان طريان الطارئ مشروط بزوال الاول الى آخره
قلنا توجيه هذا الكلام ان يقال لو كان النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته لكان زوال الثابت
مشروطا بطريان الطارئ لكن طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت فيلزم الدور وهو محال وفيه نظر
لانا لا نسلم ان النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطا بطريان الطارئ فان هذه الملازمة
ليست بينة بذاتها لا بد لها من برهان ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت
بل هو مستلزم لزوال الثابت ولا يلزم من كون الشيء مستلزما للشيء كونه مشروطا به لا يقال لان اللازم يلزم
من انتفائه انتفاء الملزوم فيكون شرطا له اذ نعني بالشرط ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط واللازم كذلك
فيكون شرطا لانا نقول على الاول ان اللازم ان كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كان شرطا لما
بينا في المنطق ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية وعلى الثاني ان هذا قياس من الموجبتين في الثاني وهو لا ينتج
لا يقال نحن لا نعني بالشرط الا ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا شك ان طريان الطارئ مشروط بزوال
الثابت على هذا التفسير وزوال الثابت مشروط بطريان الطارئ على ما سلمتم وشرط كل شيء متقدم على ذلك
الشيء فلو كان كل واحد منهما شرطا للآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه بمرتبتين وهو محال لانا نقول
لا نسلم ان كل شرط على هذا التفسير متقدم على المشروط فان اللوازم شرط للملزومات على هذا التفسير وليست
هي متقدمة عليها بل متأخرة عنها بالضرورة وكذلك المعلول يلزم من انتفائه انتفاء العلة وليس بمتقدم عليها
بل متأخر عنها ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول قال والثاني الخطاب الاول اما ان يقتضي
ثبوت الحكم في زمان النسخ او لا يقتضيه الى آخره قلنا ايش تعني بكون الخطاب مقتضيا ثبوت الحكم
في زمان النسخ تعني به كونه مثبتا ولا لثبوت الحكم في زمان النسخ او تعني به كونه موجبا وعلة ان عنيت به الاول
فمختار انه كان مثبتا ولا يلزم وهو باطل لانه تعالى مع علمه بانه لا يشرع ذلك الحكم في زمان النسخ لو قلنا انه قد
شرعه الخطاب المتقدم لزم ان يقال انه شرعه وما شرعه معا وهو محال قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم
ذلك ان لو لزم من تناول الخطاب لشيء شرعه وذلك غير لازم وان عنيت به الثاني فمختار انه ما كان
موجبا وعلة له قوله فحينئذ لا يكون النسخ رفعا قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد

بالثبوت في قولهم النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته هو شرعية الحكم وهو ممنوع بل المراد رفع الحكم
بعد تناول اللفظ اياه ثم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من برهان قال العلم بصفة للشيء مشروط
بالعلم بذاته قلنا لا نسلم وقد مر بحثه قبل قال امة محمد عليه السلام عبارة عن المقرين
بنبوته الى آخره قلنا امة محمد عليه السلام لا يخلو اما ان يكون عبارة عن المقرين بنبوته او لم يكن وايا ما كان
يتوجه النقض اما اذا لم يكن عبارة عنهم فلانه حينئذ لا يصدق قولنا كل من لم يقر بنبوته فهو مقر بنبوته وذلك
يستند على العلم بصفة من صفات تلك الاشخاص وان كنا لا نعرفهم باشخاصهم فيتوجه النقض ايضا ولا
يمكن منع صدق هذه القضية بناء على عدم الموضوع في الخارج لانا نعلم بالضرورة وجود شخص مقر
بنبوة محمد عليه السلام فليس هو يهوديا وليس هو نصرانيا مع انا لا نعرف جميع اشخاص الامة وعندها ظهر
انه لا حاجة الى ما قاله الامام في جواب هذه الشبهة ونحو ان الاجماع الحجة هو الذي حصل في زمان الصحابة لان
معرفة جميع الامة كانت ممكنة في زمانهم قال وعن السادس ان اثبات الحكم بطريق لا يمنع من اثباته
بطريق آخر قلنا لا يحصل الجواب بهذا لانا نقول انه حينئذ يجب علينا اثبات هذا الحكم بطريق آخر سوى
الاجماع بل يجب علينا اثبات ذلك الحكم باحد الدليلين اما الاجماع او ذلك الدليل لما اثبتم ان ذلك الدليل على التعيين
متعذر لزم ما ذكرتم والجواب عن السابع ان يقال لم قلتم بانه يلزم من اشتراط الاتصاف بالاجماع بكونه
حجة لعدم وجدان دليل آخر اقوى منه عدم كونه حجة فانه لا يلزم من حصول صفة لشيء بشرط عدم حصولها
لذلك الشيء مطلقا وانما يلزم ذلك ان لو لم يوجد ذلك الشرط اصلا وهذا غاية الظهور قال قال
الاكثرون الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب وهو عندي باطل الى آخره قلنا لا نسلم ان التصديق
عبارة عن كونه صدقا وكذبا بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير والتكذيب هو انكاره فالمراد من
البيت ان الاعتراف والانكار لا يدخل في جميعها الاخبار قال وايضا الصدق خبر مطابق
والكذب خبر مخالف الى آخره واعلم ان هذا الاعتراض على تعريف معتدلي الخبر وهو قولهم الخبر ما يقال لقائله
انه صادق او كاذب وما ذكره من الدور مدفوع عن هذا التعريف لانهم انما عرفوا الخبر بلفظي الصادق
والكاذب لا بحقيقتهما اللتين احديهما خبر مطابق والاخرى خبر مخالف فالعلم بهاتين اللفظتين لا يتوقف
على العلم بمعناهما وعلى العلم بالخبر لجواز تصور لفظ دون تصور معناه وان شئنا دفعنا الدور والاول
بهذا ايضا قال قال المنطقيون انه القول الذي يوجب شيئا لشيء او يسلب شيئا عن شيء

وهذا ايضا ضعيف الى آخره قلنا لا نسلم ان السلب والايجاب نوعان للخبر بل الموجب والسالب
نوعان للخبر والسلب والايجاب امران عارضان لنوعي الخبر والتعريف انما وقع بالعارض لا بالنوع غير وتعريف
العارضين لا يتوقف على العلم بالمعروض فاندفع هذا الدور ايضا ثم قال وايضا اسناد امر الى آخر
قد يكون على سبيل الاخبار وقد يكون على سبيل الوصف فما ذكروه في حد الخبر يوجب دخول الوصف
فيه اعلم ان هذا ايضا قدح في تعريف نقد الخبر فان بعضهم عرفوا الخبر بانه الذي يحكم فيه باسناد
امر الى آخر اثباتا او سلبا وهو مدفوع لان اتصاف الشي بالشي قد يكون على سبيل الاخبار وقد
يكون على سبيل التقييد فمثال الاول قولنا زيد كاتب ومثال الثاني قولنا الحيوان الناطق فقوله الاسناد
قد يكون على سبيل الوصف ان عنى به الاتصاف بالمعنى الاول فمسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم دخول ما ليس بخبر في
الخبر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاتصاف بهذا المعنى خبرا وهو ممنوع وان عنى به الاتصاف بالمعنى
الثاني فلا نسلم ان ذلك اسناد بل الاسناد مختص بالقسم الاول اي المركبات الخبرية ثم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل قال المختار عندنا ان تصور ماهيته تصور بديهي الى آخره قلنا لم قلتم بانه يلزم من كون العلم
بصدقه بديهيا ان يكون العلم بحقيقته بديهيا وانما يلزم ذلك ان لو كان احد العلمين عين الآخر او مستلزما له
وهو ممنوع الا ترى انا لو عرضنا هذه القضية على من لم يمارس شيئا من الصنايع العلمية فانه يجزم بصدقه
ويتوقف في كونه خبرا او ليس وبالجملة فنحن في مقام المنع فعليكم البرهان على ذلك قال والثاني
ان يكون مناقضا في نفسه كقول القائل كل كلامي كذب فانه بتقدير ان يقال انه كان كاذبا
في كل ما تقدم من الزمان المتقدم كان صادقا في الاخبار عن انه كان كاذبا وبتقدير انه كاذب
في هذا الكلام فقد كان صادقا في بعض ما تقدم قلنا ها هنا ملازمتان
وكل واحدة منهما مستلزمة لاجتماع النقيضين اما تلازمهما فظاهر لكون كل واحدة منهما
عكس نقيض الاخرى واما استلزام كل واحد منهما لاجتماع النقيضين فذلك بان يقال بالنسبة
الى الملازمة الثانية هذا الكلام لا يخلو اما ان يكون صادقا او لم يكن فان كان صادقا يلزم اجتماع
النقيضين ضرورة كون هذا فردا من افراد كلامه وان كان كاذبا يلزم صدق بعض ما تقدم ليتحقق
طرفه فيلزم اجتماع النقيضين ايضا وان شئت رددت الكلام المتقدم وهكذا نقول بالنسبة
الى الملازمة الاولى ثم اعلم ان هذه مغالطة صعبة عجز عنها كثير من اهل النظر وحلها ان

نقول لا نسلم ان هذا الكلام ان كان كاذبا يلزم ان يكون بعض كلامه المتقدم صادقا وهذا
لان كذبه انما يتحقق بعدم ثبوت مدلول لفظه ومدلول لفظه ان يكون هذا القول صادقا او كاذبا فكذبه
بعدم ثبوت هذا المجموع وذلك لا يستلزم صدق بعض ما تقدم من كلامه لجواز ان يكون انتفاء
المجموع بانتفاء الصدق قال والمعتمد لنا في مسئلة ان خبر الواحد حجة قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى آخره قلنا لم قلتم بان خبر الواحد ان لم يجب قبوله لم
يبق لكونه فاسقا اثر في الدفع وانما يلزم ذلك ان لو كان علة خبر الواحد لعدم القبول منافيا
لعلية الفسق لعدم القبول وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما علة لعدم القبول وكيف
فان العلل الشرعية معرفات واجتماع المعرفات على شي واحد جائز ونقول ايضا انما يلزم
ذلك ان لو كانت الآية دلت على ان علة عدم القبول منحصرة في الفسق وليس كذلك بل هي دلت على
ان الفسق علة لعدم القبول وعليته لعدم القبول لا تنافي علية غيره لعدم القبول ثم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل ومن هذا يعرف ضعف دليله في المسئلة الثامنة والتاسعة قال والجواب
عن الثالث انا لا نسلم ان اكثر هذه الالفاظ لا تكون الفاظ الرسول عليه السلم بل هي الفاظ الرواة الا ان
روايات الاحكام تصير معلومة فيها قلنا لا نسلم ان روايات الاحكام تصير معلومة منها فان
السائل بين ان من شرط رواية المعاني ان يكون الراوي عالما بما قبل الكلام وبما بعده لاختلاف المعنى
باختلافهما واذا كان كذلك احتمل ان يكون مراد الشارع عليه السلم بتلك الالفاظ غير ما نقله الراوي
بلفظه لجهله بما قبل الكلام او بما بعده او بهما واذا كان كذلك لا يحصل العلم بحقيقة ما دل عليه لفظ
الراوي قال ان عدالة الاصل غير معلوم فوجب ان يكون روايته غير معلومة الى آخره
قلنا لا نسلم ان الجهل بالذات يوجب الجهل بالصفة فانا لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى مع علمنا
بكونه قادرا مريدا عالما مقتضيا للخيرات مدبرا للكائنات الى غير ذلك من الصفات الالهية
قال فان اكثر احكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح الى آخره قلنا المطلوب من
ذكر هذه الحجة اما اثبات ان كل واحد من احكام الله تعالى غير معلل او اثبات ان بعض احكام الله تعالى
غير معلل فان كان الاول فعدم ثبوته لهذه الحجة ظاهر وان كان الثاني فلان كان هذه الحجة دل على ان بعض احكام
الله تعالى غير معلل بمصالح العباد ولا يلزم من عدم تعليله بمصالح العباد عدم تعليله بالمصالح لان يحتمل

الاخص لا يستلزم نفي الاعم فيجوز ان يكون معللا بمصلحة اخرى نحن لا نطلع عليها قال في الوجه الثاني
وان كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعلة كان توقيف افعال الله تعالى
واحكامه على العلل باطلا قلنا لا ندعي ان هذا احد شقي الترديد او ندعي ان هذا لازم ان ادعيت
الاول فبطلانه ظاهر لان عند احد الشقين هو نقيض الشق الاخر الذي هو حدوث العالم في الوقت المعين
لا سيما اذ ذلك الوقت على خصوصيته لاجلها استحق اختصاصه بحدوث العالم فيه ويكون نقيضه ليس حدوث
العالم في الوقت المعين لكذا وكذا وان ادعيت ان هذا لازم له فممنوع فانه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت
المعين لاجل خاصية اشتمل عليها الوقت حدوثه لا لغرض وعلة لانه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع
الاغراض والعلل قال الله تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض اما قديما او حادثا الى اخره قلنا
لم لا يجوز ان يكون حادثا قوله كان فعله لغرض اخر ولزم التسلسل قلنا مسلم ولم قلتم بان مثل هذا التسلسل محال
فان هذا عين مذهبنا وتحقيقه ان الذات الله تعالى قديمه وتعلقاتها حادثة وقبل كل تعلق تعلق الى غير النهاية
ومثل هذه اللانهاية جائزة لكونها في الامور العدمية اذ التعلقات امور عدمية قال فان قالوا ان
ذلك القيد قد يكون عدميا فكيف يمكن جعله جزءا من العلة قلنا هذا منع مع ذكر المستند وجوابه ان يقال
لم قلتم بان تاثير ذلك الوصف ان توقف على انضمام قيد اخر اليه كان المؤثر هو ذلك الوصف مع ذلك القيد فان ذلك
القيد يعني عدم المانع وهو لا يصلح ان يكون جزءا من العلة بل هو شرط للتاثير ولا يلزم من شرطيه الشيء كونه جزءا
من العلة واذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره في جواب هذا المنع غير تام لان توجيهه ان يقال ذلك
القيد ان كان وجوديا فقد حصل الغرض وان كان عدميا فهو يدل على امر وجودي نصب هو مع الوصف
علة للحكم فنقول لا نسلم استلزامه للقيد الوجودي فانه لا يلزم من حصول كل عدم حصول
قيد وجودي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل والحق في هذه المسئلة ان يقال ان المراد بالعلة
ان كان هو العلة التامة اعني جميع ما يتوقف عليه الحكم كان حصولها مع عدم الحكم قادحا في عليتها له والعلم
به بديهي غني عن البرهان وان كان المراد بها نفس المحتاج اليه كان حصولها بدون الحكم لتخلف شرط غير قادح في
عليتها للحكم وما ذكره من الدليل لا يبطل ذلك لانه لا يلزم من توقف ما ثبت على غيرها ان لا يكون هي
محتاجا اليها فان جميع اجزاء العلة المركبة بهذه المثابة مع انها محتاج اليها قال لو
يجوز التعليل بالمصلحة والمفسدة لامتنع التعليل بالوصف المشتمل عليها لان الحكمة هي الاصل في

هذه العلة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو امكننا الاطلاع على الحكمة فان قلت
لا يخلو اما ان يمكن الاطلاع عليها او لا يمكن واياما كان امتنع التعليل بها اما اذا امكن فلما بينا واما اذا
لم يمكن فلان التعليل بالشيء فرع على تصور ذلك الشيء في نفسه فاذا لم يمكننا تصوره امتنع تعليل الحكم
به قلنا لم قلتم بانه اذا امكن الاطلاع عليها امتنع التعليل بالوصف وانما يلزم ذلك ان لو لزم الاطلاع
الاطلاع بالفعل وعدم لزومه ظاهر قال لا يجوز تعليل الحكم الوجودي بالقيد العدمي لان
قولنا العلة نقيض قولنا ليس بعلة الى اخره قلنا لا نسلم لم قلتم بان اللاعلية اذا كانت عدمية كانت
العلة ثبوتية قوله لان رفع العدم ثبوت قلنا لا نسلم فان اللاامتناع رافع للامتناع الذي
هو عدم محض وهو ايضا عدمي لما بينه في كتبه الكلامية والحكمية فان النقيضين جاز ان يكونا عدميين
في الخارج او يدعي انهما ثابتة بل الممتنع صدقهما وكذبهما معا وتحقيق هذا الكلام ان يقال لا يخلو اما ان
يدعي ان العلية ثابتة في الخارج او يدعي انها ثابتة في الذهن فان ادعيت الاول فلا نسلم ذلك وما ذكرتموه
لا يقتضي ثبوتها في الخارج لجواز ان يكون النقيضين عدميين في الخارج كما في المثال المذكور وان ادعيت الثالث
فمسلم ولا حاجة الى ما ذكرتموه من البرهان فان اللاعلية ايضا ثابتة في الذهن فان النقيضين كما جاز
عدمهما في الخارج جاز ثبوتهما في الذهن ولكن لم قلتم بانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن العدم ثابتا في الذهن وهو ممنوع او نقول ان اردتم بكون العلية رافعة
للاعلية انهما لا تصدقان على ذات واحدة فلا نسلم ان رافع العدم على هذا التفسير يجب ان يكون موجودا
في الخارج والنقض قد مر وان اردتم به ان الذات الموصوفة باللاعلية في الخارج لو اتصفت بالعلية
زال عنها اللاعلية بسبب طريان تلك الصفة الوجودية فهو ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو تحقق في الخارج
ذات هي موصوفة باللاعلية فان البرهان انما قام على انتهاء الممكنات الى علة اولى لا الى معلول اخير
فان قلت كل موجود في الخارج يصدق عليه انه ليس بعلة لشيء فيصدق انه ليس بعلة لان صدق الاخص
على الشيء يستلزم صدق الاعم عليه قلنا لا نسلم ان قولنا ليس بعلة لشيء اخص من قولنا ليس
بعلة بل هو اعم منه لان قولنا علة لشيء اخص من قولنا علة وسلب الاخص اعم من سلب الاعم على انا نقول
لو صح ما ذكرتم من الحجة لكان تعليل العدم بالعدم لا يجوز بعين هذا البرهان وانتم لا تقولون به
والحق في هذه المسئلة ان يقال ان المراد بالعلة ان كان هو المعرف للحكم جاز ان يكون العدم علة للحكم

الوجودي اذ لا امتناع في تعريف الامر الوجودي بالقيد العدمي وان كان المراد به انه موجب لتوقف
علة الحكم جاز ان يكون بعض اجزا علة الحكم الوجودي عدميًا لان وجود الشي عدم مانع وجود المعلول عن
المؤثر كوجود الجدار المانع من نزول السقف ووجود الضد في المحل المانع من وجود الضد الاخر
فيه واذا كان وجوده مانعا كان المعلول متوقفا على عدمه فالعدم صار جزءا من العلة التامة ويمتنع
ان يكون جميع اجزائها عدميا لان العدم المعطى الصرف يستحيل ان يكون علة للامر الوجودي عدميا
لان العدم لا يكون جزءا من العلة المعطية للوجود والعلم به ايضا بديهي وعند هذا التحقيق زال
جميع الشبه الواقعة في هذه المسئلة قال يجوز تخصيص العموم من القرآن
بخبر الواحد انا بينا ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا يقتضي منع القبول لكونه فاسقا
قلنا قد سبق الاعتراض على هذا الدليل قال الشي حال بقائه غني عن المؤثر الى
آخره قلنا لم قلتم بان تأثيره ان كان في شي قد وجد عليه انه كان قبل ذلك يكون ذلك تحصيلا
للحاصل وانما يلزم ذلك لو استانف له وجودا آخر وليس كذلك بل الوجود الذي اعطاه يترجح به ما دام
موجودا قال لو لم يكن لاعتقاد البقاء راجحا على اعتقاد التغير لما فهمنا من كلام احد شيا
قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يحصل الفهم بسبب التصريح بالتعيين والمباحث المذكورة في
مسئلة ان الاصل عدم الاشتراك آتية هاهنا فاعلم ذلك وهذا آخر ما اردنا ايراده ولواهب
العقل الحمد بالنهاية والغاية وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين واصحابه المنتخبين

جهان بلستم وادای [illegible] خلاصه [illegible] سپاس با [illegible]

این لطف و احسان که با بنده تراست بشنو سخنی که راست چی کیم راست
در شکر بتو شکر تو نتوانم کفت ور عذر شوم عذر تو نتوانم خواست
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ العلامة الفاضل المفضل المحقق عز الدولة
سعد بن منصور بن سعد بن الحسن هبة الله بن كمونة البغدادي رحمه الله تعالى اني وجدت كتاب المعالم في الاصولين
للامام العلامة حجة الحق فخر الدين الخطيب الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه مع كونه من انفع المختصرات المصنفة
في هذا الفن واشدها تحصيلا وتدقيقا غير خال عن مواضع غير منقحة وابحاث غير مهذبة فاردت ان انبه
على تلك المواضع ارشادا لطالبي الحقائق التي في هذا الكتاب عن مواقع الانظار ودواعي الافكار لما شاهدته
من اقبال الناس العراقيين عليه وكثرة الانصراف اليه فاتفق ان وقع الي رسالة للامام العلامة افضل المتاخرين
وسيد المحققين نجم الدين الكاتبي رحمه الله تعالى قد اودعها اسولة على نوعي كتاب المعالم مشتملة على الفوايد
الجمة منفردة بالفرايد المهمة حاوية للمباحث العجيبة جامعة للدقايق الغريبة متضمنة لتلك الاشياء كثيرة
لم يكن خطرت لي عند تصفح الكتاب لكني وجدت فيها مع ذلك مواضع عدة محتملة لزيادة بحث ومفتقرة الى
معاودة نظر فاستغنيت بها عما كنت عزمت على التنبيه عليه ودعاني ما وجدت في تلك الاسولة من المواضع المذكورة
الى اثبات تلك المباحث والارشاد الى ما فيها من الفوائد مع اضافة ابحاث على مواضع من اصول الدين لم يتكلم
عليها لكون ذلك جاريا مجرى الحواشي على تلك الرسالة بكثرة فوائدها وتتميم فرائدها بحيث اذا اضيف الى الاسولة
المذكورة وهذا التعليق الى كتاب المعالم تم الانتفاع به وحصلت الاحاطة بحل مشكلاته ومستصعبه على
اني لم اتمكن من تفريغ البحث على اصوله الكلية لضيق الوقت بالشواغل الدنيوية مانع النظر في الدقائق المهذبة
والتعمق في الابحاث المتشعبة لا سبيل الى ادراكه الا بالافكار المشتغلة به ولا يومن فيه والحال هذه من الانظار الغير
المستصوبة فاسال الله تعالى العصمة والتوفيق والهداية الى سواء الطريق انه كريم رحيم قال
على تقسيم التصديق الى الجازم وغير الجازم هذا فيه نظر لانه قسم العلم اولا الى التصور والتصديق فلو كان
التصديق منقسما الى الجازم وغير الجازم ومن جملة اقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره لزم ان يكون العلم منقسما
الى الجهل وغيره لان مقسم السافل مقسم العالي والمقسم الى الامرين صادق على كل واحد منهما فيلزم ان يكون العلم صادقا
على الجهل وهو محال ثم اجاب عنه بقوله لا نسلم ان مقسم السافل مقسم العالي وانما يلزم ذلك ان لو كان
العالي اعم من السافل مطلقا واما اذا كان اعم من وجه دون وجه فلا فان الحيوان اعم من الابيض من وجه ثم
الابيض منقسم الى الجماد والحيوان مع ان الحيوان لا ينقسم الى الجماد ونفسه ممكن لكن هاهنا لما كان العموم والخصوص
من العلم والتصديق ليس عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه دون وجه فلا يلزم انقسام العلم الى ما انقسم اليه

بلغ
التصديق اقول السؤال غير وارد والوجه الصواب في حله ان يقال العلم بالمعنى المنقسم الى التصور
والتصديق لا يمتنع صدقه على الجهل المركب اذ ليس المراد به العلم الذي يقال في مقابلة الجهل وهو الذي يفسر ونه
بانه اعتقاد ان الشي كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اذا كان ممتنع التغير وبواسطة توجيه بل هو اعم من ذلك
ومعناه مجرد الشعور بالشي او تمثل صورة الشي في الذهن سوا كان ذلك الشعور او التمثل مطابقا للخارج
او غير مطابق وهذه المغالطة منشاوها الاشتراك في لفظ العلم بين معنيين متغايرين وما ذكره في حل هذا
الاشكال انما يتوجه لو كان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والى التصديق ليس اعم من التصديق مطلقا
بل من وجه دون وجه كما ذكره وليس كذا اذ كل تصديق يصدق عليه انه علم بالمعنى الذي هو مورد القسمة من غير
عكس فبين العموم والخصوص بينهما مطلقا ثم كيف يمكن ان يكون المراد به المعنى المقابل للجهل المركب ويتاتى مع ذلك
ان يكون احد اقسامه التصور الذي ليس من الدعاوي في شي ولا فيه احتمال التصديق والتكذيب اللهم الا ان يفسر العلم الذي
هو مورد القسمة بما ذكره وحينئذ يكون ذلك مخالفا لاصطلاح القوم من غير ضرورة اذ كل من فسر العلم منهم عند
تقسيمه الى الامرين لم يقل الا انه حصول صورة الشي في العقل او ما هذا معناه وبهذا فسره الامام العلامة صاحب
الرسالة في جميع كتبه المنطقية التي وقفت عليها قال على اثبات التصورات والتصديقات البديهية بابطال
الدور والتسلسل لا نسلم الى آخره اقول وسياتي الكلام على ان ذلك لا ابطال لا يتوجه قال
بعد ذلك تنبيها لا حاجة لنا في ابطال التسلسل في هذا المقام الى الدليل المذكور بل نقول لو كان كل علم تصورا كان او
تصديقا الى آخره اقول ان المعترض ان لا يسلم امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى فان رجع في بيانه الى
ابطال التسلسل ملم يستغن عنه كما ذكروا ان كان بينا بنفسه وكان يجب ان يذكر لينظر فيه وان ادعى فيه
الضرورة فهي ممنوعة بل لا بد من البرهان ثم ان اكثر العقلاء قد ادعوا في الباري تعالى والعقول والنفوس الفلكية
انها تحيط علما بامور لا نهاية لها من الحوادث المستقبلة وغيرها ولو كان بطلان ذلك عندهم ضروريا لما ادعوه
قال على بيان ان العلم غني عن التعريف لا نسلم ان العلم لو لم يكن حقيقة العلم ضروريا الى آخره اقول
المدعى انه متى كان العلم ضروريا بمعنى حصوله لمن لم يمارس شيا من العلوم النظرية سواء كان ذلك العلم تصورا او
تصديقا فان كل واحد من اجزايه يجب ان يكون تصوره ضروريا غنيا عن التعريف لكن العلوم المخصوصة التي اشار
اليها صاحب الكتاب وهي العلم بكون النار محرقة والشمس مشرقة وما يجري مجراها كعلمنا بوجودنا ووجود ذاتنا
والامنا وجوعنا وشبعنا يتصورها كل واحد وان لم يكن مارس شيا من العلوم النظرية البتة ولا شك ان

التصديق بها متوقف على تصور اجزايها فلو كانت كل التصورات مكتسبة لما حصلت هذه التصديقات البديهية
لمن لم يمارس علما كالعوام والاطفال والتالي باطل وكذا المقدم وكلام الامام المعترض وان كان حقا في نفسه لكنه
غير قادح في كلام صاحب الكتاب وقوله العلم بكون واجب الوجود غنيا عن الحيز والمكان علم ضروري الى آخر
الاعتراض فيه نظر لان دعواه الضرورة بعد العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان ممنوع ولم يقل بها احد من اهل
المعقول لا بد بعد العلم بجميع التصورات ما كان منها بديهيا وما كان منها مكتسبا من اقامة البرهان على ذلك
كما فعله كل من صنف في هذا الفن وبتقدير تسليمها فلا قدح في كلام صاحب الكتاب لان الفرق ظاهر فيما ذكرنا فان
العلم بكون واجب الوجود غنيا عن الحيز والمكان لا يحصل الا بعد اكتساب العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان
والاستغنا وبذلك كما ذكر الامام المعترض لا يحصل الا بالنظر الدقيق وما نحن فيه قد نبهنا على انه حاصل لمن لم
يمارس علما البتة فاين احدهما من الآخر قال حصل الفكر والنفس ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل
بها الى تحصيل علم او ظن الى آخره اقول ان النظر والفكر والدليل الفاظ متقاربة المفهوم وقد يستعمل
كل واحد منها مقام الآخر لا على سبيل المناقضة بل على وجه التجوز ولا ضرر نتوجه بطريق نعم الاصطلاح
في ذلك بما ذكر من السابقين غير لازم وهذه مناقشة لفظية لا يلتفت اليها المارات المحققون قال على الاستدلال
بكون العلم بان المعلوم اما موجودا ومعدوم بديهي على ان تصور الوجود والعدم كذلك كما ذكرناه على الدليل الذي يتمسك
به في كون العلم غنيا عن التعريف يرد على هذا مع زيادة شي آخر وهو ان نقول لا نسلم ان هذه المنفصلة ضرورية
٢ ان ادعيت ان تصور اجزايها جزمها لم نسلم ذلك وان لم يدع ذلك كما هو راي الحكماء لكن لا يلزم منه ان يكون تصور
الموجود والمعدوم ضروريا لان التصديق البديهي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصور طرفيها
كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما وان كان كل منهما مكتسبا فان العلم بكون ممكن الوجود محتاجا الى مؤثر علم
ضروري عندهم مع ان تصور الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك اقول اما الاعتراض على كون العلم
غنيا عن التعريف فقد سبق جوابه واما الزيادة التي ذكرها فهي قريبة من الوجه الاول مما ذكرت في جواب مسئلة
تعريف العلم بتقرير جواب هذا ايضا فلا حاجة الى التكرار قال على الاستدلال بانحصار المعلوم في
الموجود والمعدوم وعدم الواسطة بينهما على ان الوجود مفهوم مشترك لا نسلم ذلك ان ادعيت انحصار
المعلوم في الوجود المشترك الى آخره اقول فقد ذكر صاحب الكتاب هذا الكلام في كثير من كتبه
واجاب عنه بقوله لا اشكال ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ومن معنى السلب مفهوما ويجزم

بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وعند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى
ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امرا واحدا هذا العاظ صاحب الكتاب ومما يدل على المطلق
ويقرر الحجة المذكورة ان تصور مفهوم الوجود وكذا تصور مفهوم العدم كلاهما بديهيان والجزم حاصل لنا
بانه يمتنع كذب مفهوم العدم على اى شى صدق مفهوم الوجود عليه ولو لم يكن الوجود مشتركا لما لزم ذلك
لاحتمال كذبهما معا وكيف لا يكون كذا مع ان الجزم بمجرد كون الشى في الاعيان كاف في الجزم بصدق الوجود عليه
والا لاحتمل كذب غيره من مفهومات الوجود عليه عند الجزم بكونه في الاعيان وفي المسئلة مزيد تحقيق لا نطول
بذكره قال ــــ على دليل ان المعدوم ليس بشى لم قلتم بانها اذا كانت مشتركة في كونها متميزة خارج
الذهن لزم كونها موجودة فيه الى آخره اقول ــــ مقصود صاحب الكتاب ان يرد المسئلة الى الخلاف اللفظى
ليستريح لان كل ما يدعونه على هذه المقدمة بناء منهم على ان الخلاف فيها معنوى باطل والا يكون ذلك تسليما
لقولهم كما ذكر بل هو الزام لهم بالاعتراف بما هو من نفس مذهبهم قال ــــ على دليل ان الوجوب بالذات لا يكون
مفهوما ثبوتيا لم لا يجوز ان يكون ذات واجب الوجود موجبة لحصول الوجوب بالذات له وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة
لحصول الوجوب بالذات له وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة لحصول استغنائه في وجوده عن غيره اقول ــــ
يلزم من هذا تقدم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب اذ لو لم يكن مستغنيا لما وجد لان وجوده
حينئذ لا يكون من ذاته لان التقدير عدم الاستغناء عن الغير ولا من الغير اذ لا يتقدم عليه غيره فيجب تقدم الاستغناء
على وجوده فان كان وجوده نفس وجوبه لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين وان لم يكن نفسه فلا اشكال انه صفة
ونعت للوجود فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن الاستغناء المتاخر عن الوجوب فيتاخر عن نفسه بعدة
مراتب وهو بين البطلان قال ــــ في مسئلة الجوهر الفرد الملاقى للجزء الاوسط احد الجزئين الطرفين
غير الذى يلاقى به الآخر الى آخره اقول ــــ ان استحالة حلول عرض في محل واحد غير معلومة بالبديهة ثم ان
الجسم الواحد البسيط يتصف بالحرارة والبرودة وبغيرهما من الاعراض وكذا كل واحد من اجزائه المفروضة
فلم لا يكون مثل ذلك هاهنا وانما الممتنع ان يحل نوع العرض في محل واحد من غير تمييز ولا زمان فان كان يدعى ان
الامر في هذه الصورة كذا وجب ان يقيم البرهان عليه لكنه لم يفعل ذلك قال ــــ في مسئلة حدوث
العالم لا نسلم تماثل الاجسام وما ذكرتموه من الدليل عليه يقدح في مقدمته القائلة ان ما به المشاركة
ان كان هو المحل وما به المخالفة حالا فهذا يستدعى كون الذوات التى هى الاجسام متماثلة في تمام الماهية الى آخره

اقول ــــ حاصل كلام صاحب الكتاب ان الجسمية والامتداد في الجهات ان كانت قائمة بنفسها فهى المراد
بالجسم ولا شك في تماثلها وان كانت حالة في محل فان كان في نفسه جسما وامتدادا مع انه قائم بذاته والا عاد الكلام
ولزم التسلسل فقد حصل المطلوب ايضا وان لم يكن في نفسه جسما لزم ان يكون الحاصل في الحيز حاصلا فيما لا
حصول له في الحيز وهو محال واحد يختص هذا بسبب ان حمل الامام المعترض انما يلزم ذلك ان لو لم يكن حقيقة الجسم
هى المركب من المحل والحال وقوله في القسم الثانى ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان الجسم عين الجسمية وهو ممنوع بل الجسم
ما له الحجم والذهاب في الجهات من باب المغالطات اللفظية التى لا تجدى في البحث فائدة فان لصاحب الكتاب ان يقول
في جواب قوله الاول بل لا اعنى بالجسم الا المحل الذى هو الجسمية وفي جواب الثانى بل لا اعنى به الا عين الجسمية وعلى هذا
الاصطلاح ابتنى غرضى في هذا الفصل وفي الفصول السابقة وليس لاحد ان يناقش في العبارة اذ لم يجد بذلك الكلام
في العلم نفعا ولوانه منع دعواه استحالة الحلول لما له حصول في الحيز فيما لا حصول له فيه لكان اجود من اخراجه الكلام
الى بحث لفظى قال ــــ في مسئلة اثبات العلم بالصانع لم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه حاصلا بنفسه فحصل
بالمجموع من حيث هو مجموع اقول ــــ متى كان المجموع مركبا من آحاد كل واحد منها ممكن فان العلة التامة لذلك
المجموع اعنى التى يجب بها وجوده لا الناقصة التى يجب بعدمها عدم المعلول لا يجب وجوده بوجوده لا بد وان يكون
مؤثرا في كل واحد من الآحاد التى تركب منها المجموع والا لكان البعض الذى لا يؤثر فيه منها اما ان لا يكون له مؤثر اصلا
فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال او يكون له مؤثر غير تلك العلة اما واجب وهو المطلوب واما ممكن فيرجع
الطرفين لا يحصل في ذلك البعض لا محالة وكلما لم يكن البعض حاصلا لم يكن المجموع حاصلا فلا تكون العلة التامة تامة
لتخلف المعلول عنها هذا خلف قال ــــ اذا عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الادلة الثلاثة على اثبات الصانع
لافتقارها الى الدليل المذكور اولا واما الادلة التى ذكرها على امتناع كونه جسما فثلاثة منها موقوفة على الاصول المزيفة
اقول ــــ قد ثبت صحة الدليل المذكور اولا وسنبين ايضا ما يقتضى صحة تماثل الاجسام الذى هو احد الاصول
التى ادعى انها مزيفة ويبنى على صحته دليلان مما استدل به على امتناع كونه جسما قال ــــ على الوجه الرابع
من الوجوه التى استدل بها الامام على نفى كونه تعالى جسما لم لا يجوز ان يقوم بكل واحد من الاجزاء علم على حدة
ويدل على حدة الى آخره اقول ــــ تمام العلم بالشى لا معنى له الا كون ذلك عالما ولا اراد منه سوى هذا
المفهوم وكذا القول في تمام القدرة والحيوة والارادة فيلزم تعدد الالهة كما ذكر صاحب الكتاب لا محالة فان كان
الامام للمعترض يذهب الى ان القائم بكل واحد من الاجزاء ليس علما بل جزءا من العلم ويحصل علم من اجتماع تلك الاجزاء

وكذا في القدرة وغيرها قيل فعلى هذا لجز العلم المفروض ان يعلق بعضها ما تعلق به الكل كان كل معلوم مركبا وليس
كذا او بكله فكان الجزء مساويا للكل من جميع الوجوه اذ لا نعني بالعلم ههنا سوى ذلك التعلق وهو محال ولا ببعضه ولا
بكله فان لم يحصل عند الاجتماع تعلق لم يكن العلم علما وان حصل كانت الاجزاء لقابل العلم او لفاعله لا له وايضا
فان الكلام يعود في العلم الحاصل ويلزم التسلسل وهو محال قال ـــــــ على قول الامام لو كان في الحيز
لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب او غير متناه من كل الجوانب او متناهيا من بعض الجوانب دون
البعض لم لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الاول الى آخره اقول ـــــــ ان صاحب الكتاب انما منع من ذلك
بعد ما اثبت تماثل الاجسام والمتحيزات وبعد ثبوت ذلك لو اقتضى لذاته مقدارا مخصوصا لكان كل جسم كذلك
فلا بد من المخصص كما ذكر قال ـــــــ بعد ذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الحق هو القسم الثاني الى
آخره اقول ـــــــ ان الحكماء فصلوا في كتبهم ضابطا لما لا يجوز فيه عدم النهاية وهو كل ما آحاده موجودة معا وله
ترتيب اما وضعي كما في الابعاد او طبعي كما في العلل والمعلولات ولشهرته لم يتعرض له صاحب الكتاب فلهذا توجه الشك
على ظاهر كلامه وهذه المعارضة التي ذكرها الامام المعترض قد ذكرها المصنف في اكثر كتبه واجاب عنها بالضابط الذي ذكرته
وبين وجه الفرق بين الصورتين حكاية منه لكلام الحكماء بما لا حاجة الى اعادته لكونه مشهورا في كتبهم قال ـــــــ
على الحجة الثالثة وهي ان العالم كرة فلو حصل فوق احد الجوانب لصار اسفل بالنسبة الى اقوام آخرين ولو احاط بجميع
الجوانب صار معنى هذا الكلام ان اله العالم فلك من الافلاك المحيطة بالارض واحاطته لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو
كان احاطته احاطة الاجسام وانما يكون كذلك ان لو كان جسما وكل ذلك ممنوع اقول ـــــــ ان الاحاطة المذكورة
لا تتصور ولا متصور الا للاجسام وللمكان المالي وهو كونه جسما باطلا لا جرم كان المقدم مثله وهذا الذي
ذكره الامام المعترض هو الذي تسميه الفرقة العميدية من ارباب علم الخلاف في الفقه بمنع التقدير ولا يخفى على اهل
الصنعة الذي هذا الامام المعترض من افاضلهم فساده قال ـــــــ على الاحتجاج على علمه تعالى بان افعاله
محكمة متقنة وكل من فعله كذا فهو عالم لا نسلم كون الكبرى ضرورية بان الافعال الصادرة عن النحل كالبيوت
المسدسة وغيرها والحيل العجيبة من الفارة افعال محكمة متقنة مع انها ليست بعالمة اذ العلم هو حصول صورة
الشيء في العقل وليس لها عقل فلا يكون عالمة اقول ـــــــ بعد تسليم ان النحل وامثاله غير عالم مع امكان المنازعة
فيه ان المدعى هو استدعاء الاثار المحكم المتقن لموجد عالم حكيم ولم يدع مباشرته كلها بنفسه لم لا يجوز النحل والاثر
بوجه ما فان الكتابة الحسنة تستدعي علم الكاتب لا علم المداد والاثر وقد يضاف الاثر الى الوسايط والالات

لاستنادها على الضعفاء بالموجد وليس من شرط الواسطة عدم الشعور بل قد يكون له شعور كالتلميذ المامور
ببعض جزئيات العمل والنحل وامثالها وسايط مسخرة فلا يرد نقضا قال ـــــــ في مسئلة علمه تعالى بالجزئيات
لا نسلم ان الفاعل للشيء يجب ان يكون عالما اقول ـــــــ انه لم يدع ذلك مطلقا بل ادعى ان الفاعل الابداعي للحوادث
يجب ان يكون عالما بها وذلك لما فيها من الاحكام والاتقان وقد سبق جواب القدح في ذلك قال ـــــــ في مسئلة
انه تعالى عالم الوجوه الاربعة بعد تسليمها يدل على ان مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات ولكن لم قلت انه يلزم
منه كون هذه النسبة ثبوتية زائدة على الذات التي هو المطلوب اقول ـــــــ ان الذي ادعاه هو الثبوت
والمغايرة مطلقا وهو اعم من الثبوت والمغايرة الخارجية ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص وقد صرح في
كتاب الاربعين بذلك في قوله انا لا ندعي في هذه المسئلة ازيد من ان المفهوم من نفس كونه تعالى عالما او مدركا ليس
نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته قال ـــــــ على ابطال قول بعض المعتزلة بانه تعالى مريد بارادة حادثة
لا في محل بل تلك الارادة لو كانت حادثة لما امكن احداثها الا بارادة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال لا نسلم وانما
يلزم ذلك ان لو كان كل حادث محتاجا الى الارادة لوجوب حدوثها وهو ممنوع بل المحتاج الى الارادة ليس الا الحادث
التي هي غير الارادة واما الارادة فتحدث من غير ارادة اخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل اقول ـــــــ
اذا ثبت ان الحوادث لاجل حدوثها تفتقر الى سبق ارادة مخصصة بالبينة صاحب الكتاب في مسئلة اثبات
الارادة وجب ان يكون كل حادث مفتقرا الى ذلك سواء كان الحادث مغايرا للارادة او نفسها وانكار ذلك
مكابرة البديهة بل الوجه الصحيح في المنع ان لا نسلم الاصل الذي بنى ذلك عليه الا ان نقدح فيه بعد تسليم ذلك الاصل
او نفرض سلامته عن الطعن قال ـــــــ في مسئلة تجرد النفس على الحجة الثانية المحكية عن الرئيس ابي علي
لم لا يجوز ان يكون تجردها معللا لكونه امرا عدميا او معللا بغير هذين الامرين لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل اقول ـــــــ ان كل امر متجدد سواء كان ثبوتيا او عدميا فان العقل ببديهته يحكم بانه لا بد من علة
اقتضت تجدده ومنع ذلك مكابرة لمقتضى العقل ولا شك ان تجرد تلك الصورة عن المعقول لها امر حادث بعد ان
لم يكن فيستدعي علة لا محالة وايضا فلو سلمنا ان تجردها غير حادث فانه يقتضي ايضا علة اذ لو لم يكن تجردها
معللا بعلة غير ذاتها لكان تجردها لذاتها فكان التجرد لازما لها وليس كذا لانا قدرنا انها في الخارج غير مجردة واما
قوله او معللا بغير هذين الامرين فهو سؤال جيد الا انه غير ضار في المقصود لانه على تقدير ان يكون ثم سبب غيرهما
هو المجرد لهذه الصورة فانه يدل ايضا على تجرد ما حلت هذه الصورة فيه اذ لا تتعلق بمجرده الا ما كان في نفسه

بر وجهه از دقيقهاى علوم   تا بيكايك تعمهاى كوم
خواندم وبسر بهر ورق جستم   چون ترا يافتم ورق شستم

مجردة كصورة الحيوانية المطابقة لجميع انواع الحيوانات كبارها وصغارها من حيث الحيوانية بحيث
تستوى فيها الفيل والذبابة فلو كانت جسم وجسمانى للزمها وضع خاص ومقدار خاص فما طابقت المختلفات
فيها لكنها قد طابقت فليست بجسم ولا جسمانى قال عقيب كلامه على اول المسئلة الاولى
من الباب التاسع وهى اعادة المعدوم وبراهين المسئلة الاولى والثانية فمبنية على الاصول المذكورة
سابقا اقول ليس فى المسئلة الاولى ما سبق ترتيبه ولا ما هى مبنية على ما سبق منه التعرض له فلعل
هذا من سهو الناسخ ويحتمل ان يكون المراد وبراهين الثانية والثالثة والله اعلم قال بعد ذلك
واما الكلام على بقية الابواب فيعرف من الاحاطة بما ذكرناه اقول ان الذى يختلف من النوع الاول
من الكتاب هو الكلام فى الغيامة واحوالها وما يتعلق بها والكلام فى الامامة وما يتفرع بها من المسايل وفى
كل ذلك ابحاث لا يعرف شى منها من السؤالات السالفة ولا فيها احال عليها فما ادرى ما الوجه فى قوله ذلك
وفى عزمى الآن ان اتصفح ابواب النوع الاول من الكتاب تصفحا بانا واذكر الكلام على كل مسئلة فيها نعتد
لم يذكره الامام المعترض من غير ان اتعرض لما فيه لفظه لا تجدى نفعا فى العلوم ولا اتعرض لما لم يسبق
ترتيبه او ترتيب المصنف او الامام المعترض لشى من مقدماته لذلك حتى آتى على آخره بحيث يحسم الفايدة
من هذا التعليق وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب فصل قيل الدلايل النقلية
لا تفيد اليقين لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار
وعدم النقل وعدم التقديم والتاخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلى وعدم هذه الاشياء
مظنون لا معلوم والموقوف على المظنون مظنون واذا ثبت هذا ظهر ان الدلايل النقلية ظنية وان
العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع سوال اما كونها مبنية على ما ذكر فحق واما قوله وعدم هذه
الاشياء مظنون لا معلوم فممنوع اذ ربما اقترن بالدلايل النقلية امور عرف وجودها بالتواتر او بغيره
ومع تلك الامور تنتفى هذه الاحتمالات قطعا ولولا ذلك لما فهم من كلام احد شى على وجه اليقين والواقع بخلافه
فصل لو كان الجسم ازليا لكان فى الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا الى قوله هذا السكون لو كان
ازليا امتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون ازليا الى آخر التقرير سوال ههنا مغالطة نشات   ان م
من لفظ الامتناع فانه ان اراد بها الامتناع بالذات منعنا الشرطية وليس فى الدليل على تقدير صحته ما يدل
على ذلك بل على الامتناع مطلقا الذى هو اعم من امتناع الشى لذاته او لغيره وان اراد بها الامتناع بالغير

٣

منعنا صدق الاستثناء فانه على تقدير تسليم ما احتج به عليه لا يدل الا على عدم الامتناع الذاتى
والجائز يمتنع ذلك ان يمتنع زواله بالغير ولا يتم الدليل فصل الالم واللذة على الله تعالى محال
لان المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد واللذة هى الحالة الحاصلة عند صلاح
المزاج فمن كان منزها عن الجسمية كان هذا محالا فى حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملذة
فان قدر عليه فى الازل لزم ايجاد الحوادث فى الازل وان لم يقدر عليه كان متالما فى الازل بسبب فقدان الملذة
وهو محال سوال اما تعريف الالم واللذة بذلك فغير صواب بل اللذة هى ادراك ما وصل من كمال المدرك
وخيره اليه من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا اضداد والالم ادراك ما وصل من آفة المدرك وشره اليه من حيث هو
كذلك ولا شاغل ولا اضداد وشرح هذين التعريفين مشهور فى الكتب الحكمية وعلى هذا فاشد مبتهج بذاته هو الحق
الاول لانه اشد ادراكا واجل مدرك لاعظم مدرك اذ نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الادراك الى الادراك والمدرك
الى المدرك واما الالم فغير جائز عليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لكن لا لما ذكره من الدليل اذ قد ظهر
فساد ذلك بما تبين من كتب الحكماء المشهورة قوله ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به
فان قدر عليه فى الازل لزم ايجاد الحوادث فى الازل قلت قد بين انه ملتذ بذاته فلا يلزم من
الطلب المذكور وبتقدير تسليمه فلا نسلم امتناع ايجاد الحوادث فى الازل وقد سبق الكلام فى ذلك فصل
لم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شى بشرط وقوع ذلك الشى فعند حصول كل واحد من
الاحوال تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال سوال هذا انما كان يتوجه لو كان العلم اضافة محضة
لا تتغير بتغيرها الذات وليس كذلك كما قد بين ذلك الحكماء فى كتبهم بيانا شافيا فلو جاز للزم تغيره لو اختص بذاته
وكونه محلا للحوادث وصاحب الكتاب لا يقول بذلك فصل كلام الله تعالى قديم الى آخر المسئلة
سوال اما الوجوه الثلاثة الاول فهو دلايل لفظية غير مفيدة لليقين واما الرابع فخطابى واما الخامس
والسادس فمبنيان على انه لا يكون محلا للحوادث وذلك وان كان حقا فى نفسه لما بين فى الكتب الحكمية ان
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته لكن حجة صاحب الكتاب عليه ضعيفة كما بينه الامام المعترض فصل
والمقام الثانى انه ظهرت المعجزة عليه الى آخر المسئلة سوال اما الوجه الاول فخطابى محض
وذلك ظاهر لا حاجة الى بيانه واما الوجه الثانى فمعال علم الاعجاز على وجه خارق للعادة وغير خارق لها
فانه لا يخلو عصر من عصر لا يوازيه فيه ولا يباريه فيما اختص به فان اراد الاول لم يكن التقسيم حاصرا وان اراد

الثاني او مطلق الايجاد الذي يعم الامرين لم يتم الدليل لان المستدل به على النبوة هو الاول لا الثاني فلا يصدق
قوله فان كان بالغا الى حد الاعجاز بحيث لا يمكن معارضته فهو معجز لان مراده بالمعجز على ما ذكره في المحصل وغيره
هو امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وشرح ذلك مذكور في كتبه وكتب غيره ثم لا يصدق
قوله ايضا فان لم يبلغ الى حد الاعجاز بحيث كان معارضته ممكنة ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب
الداعي والرغبة في الاتيان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزا الى آخره لان الاستفساد
يعود الى انه ان اراد انه لا يبلغ الى حد الاعجاز الخارق فجاز ان يكون الكلام غير خارق فلا يكون ترك المعارضة من
خوارق العادات واما الوجه الثالث فعول فيه الا ان الاخبار اذا كثرت فانه يمتنع في العادة ان يكون كلها كذبا بل
لا نسلم امتناع ذلك وما جرت عادتهم يمثلون به من سخاوة حاتم وشجاعة علي فانها وان لم يبلغ كل واحد منها مبلغ التواتر
فانه يحصل من مجموعها القطع بسخاوته فالفرق ان القدر المشترك من هذه الاخبار هو سخاوته علم بالتواتر لا من هذه الاخبار
فان ادعى في هذه الصورة ذلك ايضا كان الادعاء غير المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب وايضا فيعارض
بانها لو كانت متواترة لتوفرت الدواعي على نقلها لوجب شهرتها وتواترها وحيث لم تستمر ولم تتواتر دل على انها لم توجد
لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكل ما قيل في جواب ذلك فهو ركيك لا يخفى فساده واما الطريق الآخر فهو
خطابي ايضا وفيه مع ذلك دعاوى لم يقم عليها حجة ثم قوله واما ان يكون كاملا في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الانبياء
تعالى ـــــ لا الذي يراد اثباته هو النبوة بمعنى ان يكون النبي مخاطبا من السماء مرسلا الى نوع البشر لا بهذا
المعنى ثم ينتقض بكل من حصل له الكمال ثم كمل غيره وقد وقع الاتفاق على انه ليس من الانبياء بل من الاولياء وغيرهم
فان قال اعني كل الكمالات او اكثرها فلا نسلم حصول ذلك لاحد الا بدليل وبتقدير ان يسلم له انه لا معنى للنبوة
الا ما ذكر فما حجته على حصول ذلك والتكميل وكل ما ذكره من ذلك مثل قوله انقلب الناس من الباطل الى الحق
ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وغير ذلك مما ادعاه لم يقم الحجة على شيء منه وليس منازعة المخالفين
الآتية والطرق المشهورة في الكتب الكلامية افضل من هذه الطريق التي رجحها في هذا الكتاب على غيرها
فصل من المسئلة الثانية من باب النبوات في حكاية المعالم الثاني والثالث من حكاية كلام الطاعنين ما ذكره الى
قوله دعوى ذلك القائل الى آخره سؤال دعوى الضرورة ههنا ممنوعة فان من انصف علم انه مع تجويز ان يكون
الباري تعالى يضل الخلق ويفعل فيهم القبائح ويؤاخذهم على ما لا يفعلونه ويكلفهم ما لا يطيقونه وانه لا يراعي مصالحهم ويؤاخذ
البريء منهم بالمتهم على ما هو مذهب صاحب الكتاب وكل الاشعرية في هذه المسائل كلها وفي امثالها لا استبعاد و

٢

الحال في هذه ان يكون خرقه للعادة على ايدي المدعين للنبوة اضلالا للخلق او لا لغرض اصلا اما كان يصح له دعوى
الضرورة في هذا المقام ولو لم يقل بهذه المذاهب المذكورة امامه القول بها والاصرار عليها فلا فصل ان الانبياء
افضل من الاولياء الى آخر الباب سؤال اكثر ما ذكره في هذه المسائل ادلة لفظية لا تفيد القطع وهي معارضة
بامثالها وقد جاء المخالفة في بعضها في غير هذا الكتاب فانه قرر في المحصل ان الانبياء افضل من الملائكة وهو خلاف
ما قرره في هذا الكتاب وتوقف عن الرأي في كتاب الاربعين وهي يعارض الادلة اللفظية فيها وبعض مقدمات هذه
المسائل ايضا ما سبق فساده مما سبق ومنها ما هي مجرد دعوى من غير اقامة دليل ومنها ما لا يستمر على اصوله
التي مذهبه اليها من القول بتكليف ما لا يطاق ونفي التحسين والتقبيح في افعال الله تعالى وجواز ترجيح الفاعل
المختار لاحد الطرفين المتساويين من غير مرجح وغير ذلك من مشهورات قواعده ولا حاجة الى بسط ذلك على وجه
التفصيل اذ الكلام مع اهل الفطانة لا مع غيرهم ومن كتب المصنف الكلامية يتبين ايضا بعض ذلك وليس
الغرض البسط والتطويل فصل والاقوى في نفي التناسخ انه تعالى لو كان موجودا قبل هذه الابدان لوجب
ان نعرف احوالنا في تلك الابدان كما ان من عاش في بلدة سنين كثيرة فانه يمتنع ان ينساها بالكلية سؤال
لا وجه لامتناع ذلك مع كوننا ننسى امورا كثيرة جرت لنا ونحن في هذه الابدان ثم ما المانع ان يكون تذكرها للاحوال
في كل بدن مشروطا بتعلقها بذلك البدن لا بعينه فصل اعلم ان طريقتنا في اثبات النفس اطباق
الانبياء والحكماء عليه ثم ان هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية الى قوله فهذه الاشارات العقلية اذا انضمت
الى قول جمهور الانبياء والفقهاء والحكماء افاد الجزم ببقاء النفس سؤال لم نجد احدا نقل عن الانبياء صلوات
الله عليهم اجمعين في بقاء النفس شيئا يفيد القطع ولو انهم اطبقوا على ذلك لكان من لا يقول ببقاء النفس كافرا
ولم يقل احد من ائمة الاصول بكفره ولا قال به احد بل اكثر المتشرعين لا يقولون ببقائها فمن اين له اطباق الانبياء
على ذلك وقوله بعد ذلك ثم ان هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية يدل على ان اطباق الانبياء عنده
ليس بحجة قاطعة اذ لو افاد القطع لما تأكد اذ ليس بعد القطع رتبة اخرى وفي ذلك ما فيه فصل فهذا
يقتضي ان النفس الناطقة اذا عرفت ذات الله تعالى وتطهرت عن الميل الى هذه الجسمانيات فانها بعد الموت
تصل الى لذات عالية وسعادات كاملة سؤال انما يلزم ذلك ان لو كانت باقية بعد الموت ولم
تزل عنها من العلوم ما كانت اكتسبته حين تعلقها بالبدن وبقاؤها وان كان منقوطا به من جهة البراهين
الفلسفية لكن صاحب الكتاب لم يدل على بقائها ولا على بقاء علومها فصل القول بحشر الاجساد حق

الى آخر النوع سوال الكلام على هذين الباين قريب مما مر في الكلام على آخر الباب السابع وهو غير جاف على اهل الفطانه وقوله المختار عندنا انا لا نكفر اهل القبلة الا بدليل منفصل الى قوله بل الاقرب ان المجسمة كفار لانهم يعتقدون ان كل ما لا يكون متحيزا ولا في جهة فهو ليس بموجود ونحن نعتقد ان كل متحيز فهو محدث وخالقنا ليس بمتحيز ولا في جهة فالمجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الاله فلزمهم الكفر فيقال في جوابه ان كل فرقة من فرق الاسلام خالفت الفرقة الاخرى في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي افعاله بل الفرقة الواحدة تخالف بعضهم فيها بعضا فان الاله عند ابي هاشم واتباعه هو المختص بحاله توجب الاحوال الاربعة والجبائي والكعبي واتباعهما ينكرون ذلك والجمع من فرق المعتزلة وابو الحسن الاشعري يقول بصفة البقاء والقاضي يتبعها الاشعرية من يقول بالاحوال وكذا من المعتزلة ومن الناس من لا يقول بها وكذا منهم من يقول انه تعالى يخالف لخلقه بذاته المخصوصة ومنهم من يذهب الى خلافه ولو اخذت في استقصاء المذاهب في ذلك لطال الكلام فعلى هذا يكون الاله الذي يعبده كل واحد منهم غير الاله الذي يعبده الآخر ويكون كل منهم عند الآخر نافيا لذات الاله الذي يعتقد الآخر ثبوته ومصنف الكتاب اختار في كتاب نهاية العقول عدم تكفير المجسمة ونبه على هذه الفوايد ثم رجع عنه في هذا الكتاب فالاصوب المساواة في التكفير او في عدمه اما تكفير البعض دون البعض من غير فارق فلا وجه له وهذا آخر الكلام على النوع الاول وهو في اصول الدين ومن هاهنا اشرع في الايراد على ما ذكره الامام المعترض من الاسولة على النوع الثاني وهو في اصول الفقه قال على قول الامام والدال بالمطابقة اما ان يكون جزؤه دالا على شيء حين هو جزؤه وهو المركب او لا يكون كذلك وهو المفرد لا نسلم صحة هذا التعريف لان بعلبك ومعدي كرب كل جزء منها دال على شيء حين هو جزؤه مع انه مفرد لكونه علما فان قلت المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء بل الشيء الذي هو جزء من المعنى واذا كان كذلك صار معنى هذا الكلام هو ان الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على شيء من اجزاء المعنى حين هو جزؤه فهو المركب والا فهو المفرد قلنا هذا ايضا باطل بالا باللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من اشخاص ذلك النوع كالحيوان الناطق الموضوع مثلا لزيد فان كل جزء منه يدل على جزء المعنى حين هو جزؤه مع انه ليس بمركب بل هو مفرد لكونه علما له واذا عرفت هذا فنقول الصحيح ان يقال الدال بالمطابقة ان اريد بجزئه جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد كما ذكر الشيخ وعلى هذا يسقط جميع ما ذكرناه اقول لا حاجة الى زيادة لفظ الارادة في التعريف لان اللفظ لا يدل بذاته بل بارادة اللافظ وعنايته ولولا ذلك لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه فلا يكون تحت

٥

الالفاظ مشترك وحيث الامر كذلك فقولنا لفظة كذا دالة على كذا يستلزم الارادة ويتضمنها والا لم يكن دالا كما بينا فلا حاجة الى ايرادها لفظا والشيخ الرئيس قد نبه على هذا في كتاب الشفاء وحكاه صاحب الكتاب عنه في بعض كتبه ولهذا لم يتعرض للارادة هاهنا قال على قوله فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة اليهما مجملا وبالنسبة الى كل واحد منهما بعينه مشتركا هذا سهو وقع من الناسخ بل الصحيح ان يقال فانه يسمى ذلك اللفظ اما بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما بعينه مجملا كما ذكره في المحصول اقول هذا من المناقشات اللفظية التي لا تجري نفعا في المباحث العقلية قال في اثناء الكلام على مسألة ان لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنييه معا فان قلت لو كان مريدا لهذا ولذلك ايضا كان مريدا للمجموع قلنا لو كان مريدا للمجموع لا يكون مريدا لهذا ولذلك قلنا لا نسلم لزوم ارادة المجموع لارادة هذا وذاك الى قوله ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة لكن لا نسلم استلزامها للملازمة الثانية وقد بينا في المنطق عدم استلزامها لها اقول لو جاز انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم لما كان الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وهذا بديهي والكلام الذي احال عليه في المنطق لا شك انه الذي لا يزال الامام اثير الدين الابهري رحمه الله يورده في كتبه وهو قوله لا نسلم بقاء الملازمة على تقدير صدق انتفاء اللازم لانه من الجائز ان يكون انتفاء اللازم محالا والمحال جاز ان يلزمه محال آخر وجواز الا يصدق ما هو صادق في نفس الامر وانما يلزم انتفاء الملزوم لانتفاء اللازم ان لو بقيت الملازمة على ذلك التقدير وهو ممنوع هذا هو الذي يعولون عليه في هذا الباب وفي كثير من المسائل المنطقية بحيث انهم بسببه حكموا بفساد كثير من قواعد المنطق المحققة وجوابه ان دعوى لزوم انتفاء الملزوم لانتفاء اللازم انما هو على تقدير بقاء اللازم والملزوم على طبيعتيهما المقتضيتين للزوم اذ معناه ان انتفاء اللازم من حيث هو لازم يلزم منه انتفاء الملزوم من حيث هو ملزوم اذ لو لم يعتبر هذه الحيثية لما كان نفي اللازم نفيا للازم بل يكون نفيا لما ليس بلازم وليس الكلام في ذلك ولو كانت الحيثية المذكورة غير معتبرة في المتصلات وفي كل امر يدعى فيه الاستلزام واللزوم لما صدق لزوم شيء لشيء البتة اذ كل ملزوم مع فرض ان لا يكون ملزوما لا يلزمه شيء ولهذا اشترط محققو المنطقيين في القضية المتصلة اذا كانت موجبة كلية ان التالي يلزمها على كل التقادير التي لا يلزم من اجتماعها بالمقدم محال احترازا عن مثل هذا الايراد قال في اثناء الكلام على ان شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية وانما كان استلزام العلة المعلول اقوى من استلزام المعلول العلة لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين

واما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة بل العلم بوجود علة ما فان قلت هذه العلة غير
شاملة لجميع الصور كما استلزم المعلول في الذهن الى قوله وفيه ما مر اقول اذا كان مراد المراد بالقوة
المعنى الذي ذكر وكان ذلك المعنى حاصلا وتحقيقا فالقوة لا محالة حاصلة فالذي اورده بعد ذلك لا يقدح في تحقق
القوة بذلك المعنى نعم ان يقال لم يقدح في ثبوت القوة بل في اقتضائها الرجحان عند التعارض وجوابه ان ذلك
مكابرة للمعقول قوله للعلة استلزام المعلول في الذهن وافادة الوجود في الخارج واحدى الصفتين لا توجب
قوة الاخرى على غيرها فنقول لم يدع ان احدى الصفتين تؤثر في الاخرى قوة بل ادعينا ان مجموع القوتين اقوى
من واحدة منهما والصحيح في الايراد ان يقال انه وان كان احد اللزومين اقوى من اللزوم الواحد فالراجح عند العقل
الا ان احد اللزومين لا مدخل له في الدلالة الالتزامية فلم يبق في الصورتين الا شيء سوى اللزوم الذهني لا غير وحينئذ
لم يبق للترجيح مستند اللهم الا على مفصل وليس في الكلام اشارة اليه والانصاف ان الامام المعترض اخذ هذا
المعنى اشارة وان لم يصرح في كلامه اتكالا على الفهم من القرينة وانما تكلمت فيه سلوكا لطريقه في الايراد على
صاحب الكتاب في كثير من المواضع التي يعلم مقصده منها بالقرينة دون التصريح وانا ارى ان المناقشة في
امثال ذلك غير لائقة بارباب الحقائق وفي غير هذه المسئلة لا اسلك هذه الطريقة في الايراد ولم اسلكها
هنا الا لكون كالمعارضة بالمثل لما يورده الامام المعترض على صاحب الكتاب من امثالها قال
في الاحتجاج على ان الامر لا يفيد التكرار بانه لو قال افعل دائما او لا دائما لم يكن الاول تكرارا ولا الثاني نقضا لا نسلم
فان عند من يقول الامر يفيد التكرار يكون الاول تكرارا والثاني نقضا قلت لو كان الامر كذلك لكان هذا
الكلام غير مفيد لكنه لم يقل احد بعدم افادته حتى القائل بان الامر يفيد التكرار فانه جعل الاول تاكيدا والثاني
قرينة دالة على عدم استعمال اللفظ فيما وضع له واذا كان الاجماع واقعا على انه مفيد والاصل في الكلام
الحقيقة وعدم استعمال اللفظ في غير موضوعه الاصلي فنقول من ادعى انا اذا قلنا افعل لا دائما او افعل
مرة واحدة قرينة دالة على عدم ارادة الحقيقة باطل لانه على خلاف الاصل اللهم الا ان ياتي على ذلك
بحجة لكن المصنف بعد هذا سيبطل حجج اصحاب هذا الراي وحيث قد تقرر ان قول القائل افعل او
قوله افعل مرة واحدة او لا دائما نريد به الحقيقة فلو كان حقيقة في التكرار لكان قوله مرة واحدة او لا دائما
نقضا واذا كان نقضا لم يكن الكلام مفيدا لكنه مفيد بالاجماع كما سبق فلا يكون نقضا وذلك يستلزم
ان لا يكون الامر مفيدا للتكرار وكل من يقول افعل لا دائما ليس بناقض ما نقول ان افعل دائما ليس بمكرر

اذ لا دائما لكن الفرق ظاهر ان الاشكال زائل فان قيل فعلى هذا لا يكون هذه حجة مستانفة على المطلوب
بل هي دافعة للاشكال عن ذلك لانا نقول بل هذه الحجة هي التي ذكرها صاحب الكتاب بعينها وتقريرها
لو كان الامر مفيد التكرار كما سبق بيانه لكان الاول تكرارا والثاني نقضا لكن الثاني باطل بالاجماع كما سبق
بيانه فالمقدم مثله لكنه حذف احدى مقدمتي القياس وهي استثناء نقيض التالي وجعلها مضمرة للقرينة
الدالة عليها اذ لا قياس من مقدمة واحدة اما الذي ذكرته هو تتميم للمقدمة التي هي الاستثناء لا استينا
حجة باطلة بالمعدة المضمرة وايضاح الطريق الى اثباتها اندفع ما اورده من التشكيك فيها قال على قوله
لو قال افعل على الفور او على التراخي لم يكن الاول تكرارا ولا الثاني نقضا لا نسلم فان عند القائل بالفور يكون الاول
تكرارا والثاني نقضا اقول قد عرف جوابه فلا حاجة الى الاعادة قال على مسئلة ان الوجوب
اذا نسخ بقي الجواز لا نسلم ان المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتض لكل جزء من اجزائه وقد مر هذا اقول
لكون اما ثان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز ان يقال الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه والمقتضي لهذا المجموع
يدل على جواز الترك لانه ان كان المقتضي للمجموع مقتضيا لكل واحد من اجزائه فالامر ظاهر وان لم يكن مقتضيا له
فلا بد وان يجب معه لانه مع تحقق المجموع لا بد من تحقق كل واحد من اجزائه لاستحالة بقاء الماهية المركبة مع عدم بعض
افرادها فهو وان لم يكن مقتضيا له في نفس الامر فلا بد وان يكون مقتضيا له في الذهن بمعنى انه يدل عليه واذا كان جواز
الترك متحققا ولم يوجد فالمنع منه لان المركب يكفي في ارتفاعه ارتفاع احد قيديه ويكفي في نسخ الوجوب امتناع
المنع من الترك فوجب ان يبقى ذلك الجواز استصحابا بالحال في بقائه وتحققه ولان الاصل في الاشياء هو الاباحة كما
اعترف به الامام المعترض فان قيل هذا الوجه مغاير لما احتج به صاحب الكتاب وايضا فهو غير قادح في المنع
من ان المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتض لكل جزء من اجزائه قلنا لا نسلم المغايرة والعدم القدح في المنع لان
من المحتمل ان يكون مراد صاحب الكتاب بالمقتضي المقتضي في الذهن بمعنى الدال لا المقتضي في نفس الامر ويكون مراده به
ما هو اعم من الامرين وعلى هذا لا يكون هذا الدليل مغايرا لما ذكره صاحب الكتاب ويتوجه حينئذ القدح في ان المقتضي
للمجموع لا يقتضي كل جزء منه لانه لا يصح ذلك المنع على الاطلاق بل على تخصيص المقتضي في نفس الامر ولا دليل له على
مراد صاحب الكتاب بذلك التخصيص لانه وان كان مشتملا للحجة بدونه فيندفع الايراد قال على قوله في
اثناء مسئلة تكليف ما لا يطاق فعول الجواب ربما يكون المراد منه انه في الزمان الاول ما مور بتحصيل
الفعل في الزمان الثاني الى آخره قلنا لم قلتم بان المراد لو كان هو الاول يلزم تكليف ما لا يطاق قوله لان

تحصيل الفعل في الزمان الثاني موقوف على حصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال والموقوف
على المحال محال ولما هذا بدل الى آخره اقول ان كان في الزمان الثاني الداعي الى الفعل مساويا للداعي الى الترك
فيكون التكليف حال الاستواء بايقاع الفعل في الزمان الثاني تكليفا بما لا يطاق فلا يفرق الحال بين كون الامر في
زمان الفعل وقبل زمان الفعل وكذا ان كان في الزمان الثاني احد الداعيين ارجح من الآخر لان ايقاع الراجح تحصيل
للحاصل وايقاع المرجوح ممتنع فيقدر بين ان يكلف بما لا يطاق لازم ايضا على تقدير ان يكون الامر في زمان الفعل
في زمان آخر قال على المسئلة السادسة عشر ومنها اذا قال السيد لعبده صل في هذا الوقت فلم يصل ذلك
الوقت فذلك الامر هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت قوله ولمن يوجه ان يقول انه اذا قال صل
يوم الجمعة فقد اوجب عليه الصلوة وما وجب ايقاعها في يوم الجمعة لان التكليف باحداث المركب تكليف بجميع
مفرداته الى آخره اقول المدعى ان التكليف باحداث المركب الذي لا يكون شيء من مفرداته موجودا
تكليف باحداث جميع مفرداته وعلى هذا لا يرد ما ذكره لانه لو كان تكليفا باحداث كل واحد منها على
هذا التقدير لكان اذا احدث شيء منها بسبب آخر بعد ان كانت كلها معدومة حال التكليف من غير ان يكون ذلك
حصل بايقاع المكلف ثم اوقع هو باقي الاجزاء لم يخرج عن العهدة وذلك باطل بالاجماع لانحسب
المراد ان التكليف بالمركب الذي لا يوجد واحد من اجزائه الا بايقاع المكلف تكليف بايقاع كل منها اذا كان معدوما
حال التكليف فان قيل ما مثل به صاحب الكتاب وهو الامر بالصلوة في يوم الجمعة ونذر صوم يوم العيد ونذر
ذبح الولد لا يمشي على هذا التأويل لان يوم الجمعة ويوم العيد وذبح الولد ليس شيء منها واقعا بفعل المكلف
قلت احد الجزئين في المثال الاول هو الصلوة والجزء الآخر هو ايقاعها في الجمعة لا نفس الجمعة وانما ذكرت
الجمعة تبيينا لهذه النسبة المخصوصة التي هي جارية من هذا المركب مجرى الفصل والصلوة مجرى الجنس
اذ النسبة لا تتعين ولا تعرف الا بذكر المنتسب اليه وقد اشار صاحب الكتاب الى مثل ذلك في كتاب المحصل حيث
جعل حرف السلب في القضية المعدولة محمولا لا جزءا من المحمول وجعل ما بعدها مبينا لها وكذا اذا جعل الكتاب
محمولا وبهذا يظهر حال المثالين الباقيين وان سلمنا ذلك في هذه الامثلة لكنه لا يضر في الغرض فان المسئلة مصدرة
بما اذا قال السيد لعبده صل في هذا الوقت فلم يصل في ذلك الوقت فذلك الامر هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل
فيما بعد ذلك الوقت فههنا احد الجزئين الذي وجب تكليفه به هو الصلوة التي لا تقع الا بايقاعه لا الجزء الآخر
المختلف فيه ومنع وقوع التكليف بماهية مركبة احد اجزائها غير واقع ولا ممكن الوقوع الا بفعل المكلف فان ذلك

المكلف تكليف بالجزء المذكور وهذا لانه بالضرورة من التأويل الذي ذكرناه فلا يطعن في الحجة من هذا الوجه
بل عسى يكون ذلك من جهة اخرى ان امكن والانصاف ان صاحب الكتاب بحيث لم يفصح بالتقييد بهذه القيود
فان ايراد الامام المعترض متوجه على ظاهر كلامه قال على الوجه الاول من مسئلة ان الصلوة في الدار
المغصوبة غير صحيحة مبطلا لقول الامام فيه واذا كان احد اجزاء الماهية منهيا عنه امتنع ورود الامر بتلك
الماهية والا لزم توارد الامر والنهي على الشيء الواحد الى قوله وهذه الصلوة من حيث انها هذه الصلوة جزء
ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين فلما كان هذا الشغل حراما امتنع كون هذه الماهية المركبة عنه وعن غيره
مامورا بها لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الامر بالماهية امرا بكل واحد من اجزائها الى آخره اقول اما ان الامر
بالماهية يتناول الامر بمفرداتها فقد عرفت الكلام فيه في المسئلة التي قبل هذه واما قوله وكيف وتكليف ما لا يطاق
عنده واقع فجوابه ان صاحب الكتاب وان كان يقول بتكليف ما لا يطاق الا انه في اكثر المسائل يتكلم على تقدير عدم
القول به المستتري انه صرح بذلك في مسئلة ان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به حيث ختم دليله على قوله
والخارج لكن الفعل على كل حال لو لم يقتض ايجاب شرطه لكان قد كلف بالفعل حال عدم شرطه وهذا تكليف بما لا يطاق
ومن تتبع كلامه في عدة مواضع من الكتاب تحقق ذلك واذا كان كلامه على تقدير عدم وقوع التكليف بما لا يطاق
فلا يرد عليه هذا السؤال وليس اختصاص هذه المسئلة بهذا الايراد اولى من غيرها لانه متوجه على كثير من مسائله
في علم الكلام وفي اصول الفقه ما هو غير خاف على من تأمل هذا الكتاب وغيره من كتبه وكتب غيره من الاشعرية
القائلين بتكليف ما لا يطاق واما المعتزلة فانهم لما كفوا انهم يعدون في علم الكلام بحثا ينتقض به عليهم اكثر الاصول المبنية في
ذلك العلم والفقه كهذه المسئلة وكثير من امثالها في مباحثهم الكلامية وقد نبه المنبه على بعضها قال
في اثناء الكلام على الوجه الثاني من المسئلة المذكورة فانه لا يلزم من حرمة اللازم حرمة الملزوم الى آخره اقول
اذا ثبت ان الاتيان بالصلوة في الدار المغصوبة مستلزم للغصب وجب ان يكون النهي عن الغصب مستلزما للنهي
عن الاتيان بتلك الصلوة لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولكن النهي عن الغصب واقع فالنهي عن الصلوة
في الدار المغصوبة واقع واذا كانت منهيا عنها لم تكن مامورا بها من حيث هي هذه الصلوة ولا شك انه مامور بالصلوة
لست اقول بهذه الصلوة واذا كان كذلك وجب ان يكون مامورا بصلوة غير هذه فاذا لم يأت الا بهذه وجب ان
يبقى في العهدة اللهم الا ان يكون الكلام على تقدير تجويز التكليف بما لا يطاق لكن كلام الامام المعترض في هذا الموضع
على تقدير المنع من ذلك او مع ترك التعرض له اذ لو كان كلامه فيه على تقدير الجواز لوقع الاستغناء بذلك عما اورده وبهذا

نظيرانه لا يأتي في هذه المسئلة لقوله لجواز ان يكون اللازم الذي هو حرام اعم من الملزوم الحرام قال على
قوله في مسئلة ان النهي في العبادات يدل على الفساد وفي المعاملات لا يدل عليه الآن يقال الجمع من كون الماهية وجميع
اجزائها خالية عن المفاسد مع كون لازمها منشأ للمفسدة محال لان الموجب لذلك اللازم الخارجي هو تلك الماهية
او جزء منها فلو كانت الماهية مع جميع اجزائها مشتملة على المصلحة ثم انها صارت موجبة للوصف الخارجي المشتمل
على المفسدة لزم كون المصلحة موجبة للمفسدة وهو محال قلنا لم لا يجوز ان يكون المصلحة موجبة للمفسدة
فان هذا واقع على مذهب الشافعي حيث قال بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وتمامه ما مر اقول هذا غير
لازم لصاحب الكتاب فانه لا يقول بصحتها فكيف يلزم بمذهب لا يذهب اليه وقد صرح قبل هذه المسئلة بخلافه
قال على مسئلة ان النهي لا يدل على الصحة وقد احتجوا بانه لو كان المنهي عنه ممتنعا لم يكن للنهي فائدة دعوى
لا برهان عليها وما ذكره في المثال مصادرة على المطلوب اقول هذه الحجة حكاها عن صاحب الكتاب لكلام
المعتزلة فان الامر عندهم يدل على ارادة المأمور به وفائدته ايقاع المأمور به والنهي يدل على الارادة ان لا يقع ذلك
المنهي عنه وفائدته عدم ايقاعه خلافا للاشعرية في الامرين فاذا كان الفعل ممتنعا في نفسه لا يمكن وقوعه كنفي...
الزمن وابصار الاعمى سواء حصل عند النهي او لم يحصل لم يكن للنهي والحالة هذه تاثير في عدم ايقاعه فلا يحصل من
النهي الفائدة التي لا تقصد بالنهي الا لاجلها عندهم فيكون عبثا وهو لا يجوز على الحكيم على سياقة مذهبهم في القول
بالتحسين والتقبيح العقليين ومعنى قوله كما لا يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تمش اي كما يقبح من احدنا ذلك كذلك
يقبح من الباري عز وجل ولما كانت الافعال القبيحة عليه ممتنعة امتنع في حقه النهي عما يكون ممتنعا فمهما وقع منه تعالى
النهي عن شيء دل على امكان ذلك الشيء لاستحالة امتناعه مع النهي عنه هذا هو مراد صاحب الكتاب من حكاية
حجتهم واذا ثبت هذا معولهم عن المقدمة المذكورة بانها دعوى لا برهان عليها ان اراد انه لم يات عليها بحجة
لجواز انه استغنى عن التصريح بالحجة لشهرة امر المحتج بهذه المقدمة مستندهم في اثباتها على الاصول المحكمة
عندهم وان اراد ان تلك الاصول مزيفة وان حجتهم عليها غير برهانية بدليل ما تقول صاحب الكتاب بموجبه
وقد سبق منه تزييفه في علم الكلام لكن عادته جارية بان يتكلم في امثال هذه في اصول الفقه من غير ان يتعرض
للاصول الكلامية التي يستند اليها لئلا يمزج احد العلمين بالآخر اللهم الا اذا لم يجد سبيلا الى الجواب الا بالقدح
في تلك الاصول وبهذا اندفع قوله وما ذكره من المثال مصادرة على المطلوب قال على قول الامام ان الجمع
المعرف يفيد العموم يصح ان يقال جاءني كل الناس جاءني بعض الناس فلو كان قولنا الناس يفيد العموم لكان الاول

تكرارا والثاني نقضا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول تاكيدا والثاني مجازا وليس ... ولكن
لم قلتم بان اللازم باطل فان قلت لو كان تكرارا او نقضا لما صح لان الاصل عدمهما قلنا هذا الاصل
متروك لان كل واحد منهما واقع الى قوله واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون القول الاول هنا انما صح لكونه تاكيدا
والثاني لكونه مجازا اقول قد سبق ما يستعان به على جوابه في مسئلة ان الامر لا يفيد التكرار قوله هذا
الاصل متروك لان كل واحد منهما واقع جوابه انا ما منعنا من وقوعه ولا ادعينا تركه بل قلنا انه خلاف
الاصل والاصل لا ينافي ذلك وقوعه كما ان كون الاشتراك والمجاز على خلاف الاصل لا ينافي وقوعهما فلا يستدل بالوقوع
على كونه على موافقة الاصل قال في اثناء الكلام على مسئلة جواز التمسك بالعام المخصوص ما حكايته
فان عندنا كونه حجة في صورة التخصيص ملزوم لكونه حجة في صورة التخصيص فلما زال كونه حجة في صورة التخصيص
زال كونه حجة في صورة غير التخصيص لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم اقول قد تقدم منه
قبل هذا في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا المنع من اقتضاء نفي اللازم نفي الملزوم واحال
على انه من دكاكة المنطق وهذا مناقضة او رجوع منه عن ذلك وقد ثبت هناك فساد منعه منه ولعل ان
نقول استعملت ذلك على وجه الالزام لا على سبيل الاستدلال قال في اثناء الكلام على جواب الكلام
عن الوجه الاول من الوجهين اللذين احتج بهما اليهود في انكار النسخ بقوله لو جاز ان يقال ان موسى عليه السلام بين
ان شريعته غير باقية بيانا خفيا لجاز ايضا ان يقال ان محمدا عليه الصلوة والسلام بين ايضا ان شريعته غير باقية
بيانا خفيا لانه لما جاز ذلك في حق نبي جاز في حق نبي آخر وحينئذ يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها وذلك باطل
بالاتفاق ثم اجاب نفسه عن هذا الاعتراض بقوله لا نسلم صدق ما ذكرتم من الملازمة وانما يصدق ان
لو ثبت ان محمدا عليه السلام ما بين ان شريعته دائمة باقية الى يوم الفناء وهو قد بين ذلك بيانا ظاهرا على وجه لا
يحتمل التغيير وحينئذ يسقط ما ذكرتم الى آخره اقول هذا الجواب جيد لكن يمكن تقرير دليلهم على وجه يسقط
به هذا الجواب وهو ان يقال لو جاز ان موسى عليه السلام بين ان شريعته غير باقية بيانا خفيا لجاز ان محمدا عليه السلام
نقل الصوم من شهر رمضان الى شهر آخر وانه امر بتحويل القبلة من الكعبة الى غيرها وانه اباح الربا والزنا
واكل لحم الخنزير ولبس الحرير وغير ذلك من المحرمات ولم ينقل ذلك لكونه لم يبينه بيانا ظاهرا بل خفيا فان ... ان ذلك
لو كان لما قدح في وجوب صوم شهر رمضان والتمسك بغيره من العبادات المرعية اذ الحكم بان في حقنا من
حيث لم يتحقق وجود الناسخ لنا قلنا ليس الكلام في بقاء الحكم او لا بقائه بل في ان هذه الاحتمالات

كلام

واما لا نعلم احداً قطعاً انها لم تقع بحث لو جوز مجوز ان شيا منها وقع لحكم فقهاء الاسلام عن اخرهم
بكفره وكونه قد ادعى جواز ما علم بطلانه بالضرورة ولنسخ اكل الالات هذا من الامور المهمة في الدين لو كان
لا نستهز وكذا في مسئلتنا بل من طريق الاولى لان هذه وامثالها من فروع الدين وتلك من اصوله قال
بعد ذلك على قول اليهود ان موسى عليه السلم نص في التورية على ان شريعته باقية دائمة لا نسلم ذلك فان اليهود
حرفوا التورية عما كان عليه اقول ان التورية كانت منتشرة في امم لا تطاق تعدادهم بلادهم متباينة | أمة منهم
ومذاهبهم متنافية ومنهم اليهود والنصارى وكل منهما تعادي الاخرى وكل واحد من الامتين تفترق
الى مذاهب مختلفة ومتعادية ومواطاة هولاء على التحريف واتفاقهم عليه مما ياباه صريح العقل قال
بعد توجيه الدليل اثبات ان النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم وابطال كونه عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته
وذلك الدليل هو ان طريان الطارى مشروط بزوال الاول فلو علل زوال الاول بطريان هذا الطارى لزم
الدور الى اخره لا نسلم ان النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارى
فان هذه الملازمة ليست بينة بذاتها لا بد من برهان الى اخره اقول متى كان الخطاب مساوياً والحكم ثابتاً في
زمان من الازمنة كان ذلك الحكم مشروعاً في ذلك الزمان وزوال الشيء بعد ثبوته لا يكون الا بطريان امر لاقتضاء
كل حادث الى سبب حادث وذلك الطارى المزيل هو الناسخ ولولاه لما زال ذلك الثابت وهذا من البديهيات
التي لا تفتقر الى برهان وان كان ربما افتقرت الى نوع تنبيه واخطار بالبال قال في اثناء الكلام
على قول الامام بعد ذلك وايضاً الخطاب الاول اما ان يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ او لا يقتضيه الى اخره
لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لزم من تناول الخطاب لشيء شرعيته وذلك غير لازم اقول لا معنى لهذا التناول
الا شرعية ذلك الشيء وكذا بالعكس ولا نفهم منه غير ذلك قال معتذراً للامام عن كونه لم يجب عن
الايراد بعض من الامور التي حكاها عن منكري كون الاجماع حجة مع انه اجاب عما عداه ولعل الامام لظهور فساد
هذا الوجه ترك جوابه اقول قد اجاب عما هو اظهر منه في كثير من سوالات هذا الكتاب فان كان هذا
غنياً عن الجواب كانت تلك اولى وان لم يكن غنياً عنه لم يصلح هذا الكلام حينئذ اعتذاراً قال
في مسئلة تعريف الخبر لا نسلم ان التصديق عبارة عن كونه صدقاً وكذباً بل التصديق هو الاعتراف بانه الخبر
والتكذيب هو انكاره فما قاله من التزام الاعتراف والانكار لا يدخل في حقيقتهما الاخبار الى اخره اقول
الاعتراف لفظ مرادف للتصديق بمعنى الحكم بان الخبر صدق والانكار لفظ مرادف للتكذيب بمعنى الحكم بان

القول كذب اما الحكم الذهني او القول اللساني الذي يفهم ذلك الحكم منه وليس للاعتراف والانكار معنى
مغاير لذلك وعلى هذا لا يندفع اشكال صاحب الكتاب بهذا الوجه لكنه يندفع بالوجه الثاني الذي اجاب
به الامام المعترض عن اعتراض التعريف الثاني المقدر قال على قوله في المسئلة المذكورة وايضاً
اسناد امر الى امر قد يكون على سبيل الاخبار وقد يكون على سبيل الوصف فما ذكره في حد الخبر يوجب دخول
الصفة فيه واتصاف الشيء بالشيء قد يكون على سبيل الاخبار وقد يكون على سبيل التقييد الى قوله بل
الاسناد عندنا ليس الا في المركبات الخبرية لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل اقول تخصيص الاسناد
بالمركبات الخبرية ليس على مقتضى اصل اللغة ولا هو معروف في شيء من الاصطلاحات بل يستعار للوصف التقييدي
كما يستعار للوصف الخبري ثم اي دليل يطلب على الامور الاصطلاحية حتى يقول لا بد له من دليل واذا كان
الاسناد قد يستعمل تارة بمعنى الاخبار وتارة بمعنى التقييد فان عرف الخبر بمطلق الاسناد لم يكن التعريف مانعاً من
دخول ما ليس بخبر فيه فهو خطا وان عرفه بالاسناد بمعنى التقييد فهو ظاهر الفساد وان عرفه بالاسناد الخبري
فقد عرف الشيء بما لا يعرف الا بعد ذلك الشيء وهو دور قال على احتجاج الامام على ان خبر الواحد حجة بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الى اخره لم قلتم ان خبر الواحد لم يجز قبوله لم لا يجوز ان يكون لقوله فاسق اثر في الدفع وانما يلزم
ذلك ان لو كان علية خبر الواحد لعدم القبول منافية لعلية الفسق لعدم القبول وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
كل واحد منهما علة لعدم القبول ثم ذكر بعد تمام التقرير ما حكاه ثم يقول ايضاً انما يلزم ذلك ان لو كانت
الاية دلت على ان علة عدم القبول منحصرة في الفسق وليس كذلك الى اخر الايراد اقول هذا هو الوجه الاول
بعينه ذكره بعبارة اخرى فلا معنى لقوله ونقول ايضاً بعد وضوح الغرض من الكلام الاول قال على قول الامام
في باب القياس ان اكثر احكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح في اثناء اعتراضه على ما استدل به على ذلك احكام
ولا يلزم من عدم تعليله بمصالح العباد عدم تعليله بالمصالح لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فيجوز ان يكون
معللاً بمصلحة اخرى نحن لا نطلع عليها اقول تلك المصلحة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى العباد اعني
مخلوقاته والقسمان باطلان اما الاول فلتنزهه عن المنافع والمضار تعالى عن ذلك علواً كبيراً واما الثاني فلما ذكره
صاحب الكتاب والاشكال انما يتوجه من هذا الوجه لو اراد صاحب الكتاب بمصالح العباد نوع البشر
لا غير ولا يدل ظاهر كلامه على ذلك لا يقال دليله يدل على التخصيص بنوع البشر بل والاطلاع على
بعض الوجوه والاحوال فلا يستدل منه على عدم رعاية مصالح العباد على الاطلاق لانا نجيب ان مقصوده

بيان عدم وجوب رعاية المصالح لا بيان وجوب عدمها وبين الامرين فرق ظاهر ولو لم نقصد بيان وجوب عدم
رعايتها لم نقل في اول الوجه الاول ان اكثر احكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح معقولة اكثر ولم نعلل كل
مدل على ان مقصوده ما ذكرنا فلا يتوجه هذا التشكيك قال في اثناء كلامه على قوله بعد ذلك
ان العالم محدث فاختصاص حدوثه بوقت معين اما ان يكون لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لاجلها يستحق
اختصاص حدوث العالم فيه بعينه او لم يكن اذ لكان الى قوله وان كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث
العالم فيه ليس لغرض ولا علة كان توقف افعال الله تعالى واحكامه على العلل باطلا ما حكاه ثم وان
ادعيت ان هذا لازم له فانه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت المعين لاجل خاصية اشتمل عليها الوقت
حدوثه لا لغرض وعلة لانه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع الاغراض والعلل اقول
متى كان احد الوقتين لا يتميز عن الوقت الآخر بمميز اصلا كان نسبة الاحداث الى احد الوقتين كنسبتها الى
الآخر فلم يكن في تخصيصه احدهما فائدة ولا غرض ويلزم من عدم الغرض في التخصيص ان لا يكون افعال
الله تعالى واحكامه موقوفة على العلل لا بمعنى وجوب عدم توقفها عليه بل بمعنى عدم ذلك الوجوب كما سبق ودل
عليه ايضا كلام صاحب الكتاب ههنا في قوله كان توقف افعاله تعالى واحكامه على العلل وعلى ذلك بني الحجة
المحكية في ان القياس ليس بحجة والامام المعترض تكلم بناء على انها مبنية على القول بوجوب عدم توقف
افعاله على الاغراض والعلل قال في اثناء الكلام على ابطال الامام في المسئلة السادسة من باب القياس
لتعليل الحكم الوجودي بالقيد العدمي فان البرهان انما قام على انتهاء المكان الى علة اولى لا الى معلول اخير
اقول البرهان المعروف ببرهان التطبيق يدل على انتهائها الى علة اولى والى معلول اخير وهو برهان مشهور
في الكتب الحكمية والكلامية وصاحب الكتاب ذكره في اكثر كتبه فكيف يحكم القول بان البرهان ما قام على
الانتهاء الى معلول هو اخر المعلولات وهذا آخر ما سنح بخاطري من التعاليق على السؤالات الموردة
على الاصولين من كتاب المعالم والحمد لله وحده والصلوة على افضل الرسل محمد وآله الطاهرين وقد
وقع الفراغ من كتبة هذه السؤالات في الحادي عشر من رمضان المبارك سنة احدى وعشرين وسبعمائة
بعنوان صيانة عن غير الزمان والكاتب الفقير همو شاه بن محمد عبد الله الصاحبي
وفقه الله تعالى للخيرات والكمالات تم بالعهد بالخير

از صاحب سعيد شهيد خواجه عماد الدين محمود كرماني رحمه الله تعالى شنيدم كه وقتى در ملاكى
مضبوط بودهم و راه خلاص بر وى بسته شيخ ابو الحسن شهريار كازرونى قدس الله سره
العزيز را بخواب ديدم كه اين دعا بر كاغذى نوشته بمن داد اللهم يا ذا المعروف
الذي لا ينقطع معروفه ولا يحصيه احد ابدا خلصني مما انا فيه واجعل لي فرجا ومخرجا
وارزقني من حيث لا احتسب ودر آخر نوشته بنام فرزند عماد الدين محمود چون بخواندن
اين دعا مواظبت نمودم دران نزديكى ازان ملالت و شدت خلاص يافتم ببركت اين دعا
رحمه الله تعالى ○

قيل مرض موسى عليه الصلوة والسلام ولم يلتفت الى احضار الطبيب فنزل جبرئيل
عليه السلم وقال الله يقرئك السلام ويقول اتريد ان تبطل حكمتي بتوكلك على
من اودع المنافع في هذه العقاقير ○

مما ينسب الى الحكيم اوحد الدين الانورى رحمه الله تعالى في مذمة الحشيش

حبذا آن برگ کآن شاخ کانش از نی برست · مهره عقل از بحصش جابجا در ششدرست
سینه پر تاب از زوغنش همچو از آتش تنور · دیده پر خون از بخارش همچو می در ساغرست
تا صد چون دولت و دشمن نور بصر · سبزی باغ خلاف مایه درد سرست
کیمیا خوانندش آنها کز خرد بی بهره اند · راست می گویند آنک رو بهاشان چون زرست
قصد خون خود مکن ور بیک سر سبزی مجوی · کاخر این کودن بزخط بازه جان پرورست
در نصیحت حکمت گفتم لکن چه سود · چون خیال نیک بیکی را بجای دیگرست

شیخ عماد الدین کرمانی سلمه الله تعالی

در حلقه‌ای که ذکر سر زلف او رود · آید نسیم دم بدم و مشک بو رود
دل در قفای زلف و بخاران او فتاد · چون گوی کی کاد ز پی چوگان و گو رود
مردو بیش فتاده ام و خلق در پیم · مسکین کسی که از عقب روی نکو رود
کردم ز باده توبه و بل عهد توبه ام · خندان بود که باده نغم در سبو رود
گویند بگذر از سر این گفت و گوی او · تا جان نیاید بلب از گفت و گو رود
وصلش بجست و جو نتوان یافت ولی · آن به که عمر در سر این جست و جو رود ○

[illegible]

سلامی

ای حریفان از ان بستکرها می نوشم / درد دنیا یکی جرعه می بفروشم
خرقه را پاره کنم و بجای جام دهم / تاکی آخر بریا جامهٔ تقوی پوشم
عارفان چون بنغاب سپنده بکلام / ما بسا لوس و طامات حرامی کوشم
ره بی یاران ... لذت پس / تن طاقت ... یاد کران بود دوشم
تا شراب بریا نعره هشیاران رفت / ما تا مستانم ... خاموشم
داد ازل ... جرعه زخم خانه عشق / تا ابد همچو سلامی ... مخموشم

وله

یارب خرابات ... عالم بما دهاد / در دل ... وصالت دوا دهاد
یا حاجتی که دارم از تو روا کناد / یا باد دل بدست غریبی نوا دهاد
... کنم و ... خدا / ... خدایت جزا دهاد
صد ناسزا ام گفتی و ... / ایزد ترا ... سزا دهاد
... در وصال سلامی ... / آمد رقیب و گفت ... خدا دهاد

للصاحبی رحمه الله

دبیری نیست ... / ضرورت نامه ... بنویسد
... قلم ... نوشتن ... / ... کو هر بار بنویسد
طلسم ... / جوابی ... بنویسد
بدان دو نرگس پرخواب ... مخمور / غم این دیده بی خواب شب بیدار بنویسد
... / بیاض نامه ... بنویسد
باول گر چه بنویسد ... / بآخر ... دیگر بار بنویسد
با دیده ... صاحب دل / سلام صاحبی بعد از دعا ... بنویسد

بشر ماه ... آمد معشوق / ... سر ...
... / ...

... سلطان الشعراء ... فخر ...

... / از ... نیکوتر
... / چشم بد از تو دور نیکوتر
... / ... نیکوتر

بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ان الجملة لا تخلو اما ان لا تحتمل الصدق والكذب كالامر والنهي والاستفهام واما ان تحتمل ذلك كالجملة الخبرية والقسم الاول لا محل له من الاعراب اصلا اللهم الا ان يأول بشئ في بعض المواضع وذلك مما يندر وقوعه جدا واما القسم الثاني فلا تخلو اما ان لم يكن معطوفا على جملة اخرى او كان اما الاول فلا تخلو اما ان كان مضافا اليه شئ من اسماء الزمان او المكان او ما تجري مجريهما اولم يكن فان كان فمحل الجملة الجر لا محالة وهي في تاويل المصدر نحو هذا يوم يقوم زيد او يوم زيد قائم اي يوم قيامه واجلس حيث زيد جالس وحيث جلس زيد اي مكان جلوسه ونحو ذلك وان لم يكن فالجملة لا تخلو اما ان كان فيها ضمير عائد الى شئ تقدمها تحقيقا او تقديرا اولم يكن فان لم يكن فلا محل للجملة اصلا والبتة نحو قولك مبتدا زيد قائم وان كان فيها ضمير فالمعود اليه لا تخلو اما ان يكون اسما موصولا لم يتم بعد بصلته اولم يكن فان كان فلا محل للجملة لكونها صلة والصلة لا محل لها لكونها تتمة للموصول وفي حكم جزء الاسم وجزء الاسم لا اعراب له وان لم يكن فاما ان يكون مبتدأ او اسم كان واخواته او اسم ان واخواته او اسم لا التي لنفي الجنس او اسم ما ولا بمعنى ليس او المفعول الاول لظننت واخواته اولم يكن شئ من ذلك فان كان المعود اليه احد الاشياء المذكورة فالجملة حينئذ لا تخلو محلها من الاعراب لانها تكون خبرا للمبتداء واما للاشياء المذكورة او المفعول الثاني وان لم يكن المعود اليه شيا مما ذكرنا فلا تخلو اما ان يكون اسما نكرة او معرفة فان كان نكرة فلا تخلو من ان تسبقها لفظا اولم تسبقها لفظا بل سبقتها تقديرا وفي الاول محل الجملة محل تلك النكرة بان تكون وصفا لها نحو مررت برجل ابوه كريم فمحل الجملة الجر على الوصفية لرجل والثاني محلها النصب على الحال نحو جاءني عليه جبة رجل وان كان معرفة فمحل الجملة النصب ايضا على الحال نحو جاء زيد يعدو وغلامه بين يديه هذا اذا لم يكن الجملة معطوفة على جملة اخرى فان كانت معطوفة فحكمها حكم المعطوف عليها هذا حكم الجمل واما حكم الجار والمجرور فمتعلق الجار من الفعل ومعناه ان كان شيئا من خارج مذكورا او في حكم المذكور فالجار مع المجرور لغو نحو مررت بزيد مثلا واختلف في ان محل الجار ام لا الاكثرون على انه في محل النصب على المفعولية وبعضهم على انه لا محل له واختياري قول هولاء على ما حققته في مولفاتي واقمت الدليل عليه

واما ان لم يكن متعلق الجار معنى من خارج بل هو معنى للجار مع المجرور دالة عليه وقد يسد به مسده نحو زيد في الدار مثلا اي مستقر او استقر على خلاف فيه فعال الجار مع المجرور انه مستقر وحكمه حكم الجملة بعينه بان ينظر هل فيه ضمير عائد الى مذكور سابق تحقيقا او تقديرا اولا والثاني لا محل له البتة نحو في الدار زيد وما فيها عمرو فالاسم الواقع ههنا بعد الجار والمجرور فاعل بالاتفاق ولا ضمير ههنا فلا محل للجار مع المجرور وان كان فيه ضمير فله محل الاعالة على ما سبق في الجملة الا اذا كان صلة الموصول وذلك نحو زيد في الدار فانه مرفوع المحل على الخبرية وكذا ان زيدا في الدار وكان عمرو على السطح ولا رجل في الدار وما زيد ولا رجل فيها وحسبت زيدا فيها ومررت برجل في الدار وجاءني على فرس رجل وجاء على فرس زيد و جاءني زيد على فرس ثم ان الاسم الظاهر الواقع بعد الجار مع المجرور مستقرا لا يخلو من ان يسبق للجار الواقع هو بعده مبتدا سواء دخل عليه عامل لفظي اولم يدخل او موصوف او موصول او ذو حال او حرف استفهام او نفي او لم يسبقه شيء من ذلك فان سبقه فالاسم الظاهر فاعل واما نحو زيد في داره عمرو او كان زيد في داره عمرو ومررت برجل في كمه كتاب والذي في الدار غلامه اخوك وجاءني زيد عليه درع وافي الدار زيد وما فيها عمرو وان لم يسبقه شيء من ذلك نحو في الدار زيد فالاسم مبتدا عند البصريين والجار مع المجرور خبر في نية التقديم التاخير وفيه ضمير وعند الكوفيين هو فاعل ولا محل للجار مع المجرور اذ لا ضمير وحكم الظرف حكم الجار مع المجرور من غير فرق فهذا لعجالة الوقت ما سالت واقترحت من الكلام الضابط في الجمل والجار مع مجروراتها ومواقعها التي لها محل من الاعراب فيها والتي لا محل لها فيها والله اعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واصحابه الطيبين المحققين

نسخه اجازة

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد اما بعد حمد الله على ما شرفنا بالنفوس الناطقة والالسن الذالقة ونزهنا عن وصمة الاستعجام وجبسة الاستبهام والصلوة على رسوله خاتم انبيايه ومبلغ انبايه وعلى عترته الطاهرة وصحبته النجوم الزاهرة فان كتاب الموشح في شرح الكافيه من تاليف مولانا ملك الحساب والمناظرين استاذ العلماء المحققين افضل الايمه ومخ الامم اشرف الملة والدين محمد بن ابي بكر بن المحمود الخبيصي كساه الله جلابيب غفرانه وسقاه شآبيب رضوانه صار على كواهل الشهرة محمولا وزينه ببنان القبول محلولا لما اورد فيه البدايع واودع الروايع من الغرايد المستغربة والفوايد المستجيدة والابيات المشكلة والاستشهادات المعضلة فتوفرت الرغبات عليه واستشرفت الهمم اليه وصار تتلى في الجرود وتحفظ في الصدور واقبلت على تدريسه وتقريره والبحث عنه وتصويره طائفة من الفضلاء وجماعة من العلماء الا انهم لقصور باعهم في البلاغة وعدم رسوخهم في البراعة قد ركبوا في بعض مواضعه الشطط وتحملوا الغلط فصاروا في شرح بعض الابيات والامثال يتعسفون وعن نهج الصواب يتحرفون بل ربما لم يعرفوا من مطروقه ومسوره ولم يميزوا معسوره من ميسوره فكم من مسئلة منه لم يجدوها في الكتب المتداولة بينهم والدفاتر المتعارفة فيهم رجعوا فيها من قبلهم الى العنت باتهم من تعسفات بارده وتكلفات شارده لو سئلوا عما سولوا لما كان نقولهم الا على نقل غير معتضد بالاستعمال او قول مجرد لا يصلح للاستدلال فانتشرت نسخه وكثرت نسخة مشحونة بالمصحفات حتى كاد توجد نسخة فصرفت عنان الرغبة الى تحقيقه وعطفت زمام الهمة الى تدقيقه ولم ابق نكتة من نكته الا وعدت بعلقتها الى ميننة الصحيح ولم اغادر فقرة من فقره الا وقد رددتها الى مظنة التدقيق بعدما اقبلت على الكتب بالمراجعة وعلى الاستاذ قطب فلك الفضايل بالمشافهة والمباحثة جاريا خدور الاشكال عن خدود مسايله جاليا جومة الاعضال عن جمال دلايله مع ايراد اكثر اوايل الابيات او اواخرها وشرح ما انغلق من بواطنها وظواهرها ثم ان الله تعالى وفقني لسابق تقديره ولاحق تيسيره لمصاحبة مولانا الفاضل ملك العلماء والا فاضل اسوة المبرزين جمال الملة والدين

عبد الحميد بن عبد الرحمن ادام الله فضله وكثر في العلماء مثله وهو الذي فاق بالقريحة
الوقادة وحظي بالفطنة النقادة وفارق احبابه واوطانه وهاجر اهله واخوانه
في طلب الكمالات القدسية والفضائل الانسية واكتحل بمرود السهر وسامر
نجوم الافق الى السحر متعاسيا في اكتساب العلوم من شدايد الغربة ما يلين الاذنان
عروق الغربية فبحث عن هذا الكتاب من اوله الى آخره ووقف على باطنه وظاهره وحل
اشكاله وفتح اقفاله وازال سدول الريب عن وجوه لطايفه وكشف قناع
الابهام عن خدود طرايفه وجرى بيننا فيه مباحثات شريفه ومراجعات لطيفه لولا
ذلك لبقيت تلك المخدرات تحت نقاب الارتتاق وستر وراء حجاب الانغلاق
واتقن في قرآنه مبانيه وايقن معانيه ثم استفدت من فوايده كما استفاد مني واقتبس
عن غرايبه كما اقتبس مني وقرأ علي ايضا كتاب لباب الاعراب تصنيف الاستاذ
العلامة درة صدف الشرف وغرة وجه الكرامة كاشف غوامض اسرار العربيه ناثر
درر اللطايف الادبية صدر جريدة الفضلاء وبيت قصيدة العلماء تاج الملة
والدين شرف الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن احمد بن السيف الاسفرايني تغمده الله برحمته
وكساه لباس مغفرته وهو كتاب لم يوجد في هذه الصناعة مثله ولم يقع فيما الف
فيها قرينه قراءة مشفوعة بافر امعان وبحث عنه بحثا مشتملا على نهاية الاتقان
فالمامول من خدمته ان لا ينسى داعيه ومخلصه في سائر عزماته ويذكره في مظان اجابة
دعواته انه اهل الوفاء والكرم وموصوف باحسن الخصايل والشيم وقد سقط الاسطر
عن سن قلم منمقها ونقش بها صدر معلقها احوج العبد الى الله الحميد ابي سعيد
عثمان التبريزي عصمه الله عن الزلل والخلل في القول والعمل في اواخر ربيع الآخر لسنه
ثمان وسبعمائه والحمد لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا والصلوة على رسوله خاتم النبيين وعترته
واصحابه اجمعين نقل من الاصل

١٣٢

امام فاضل شمس الدين الرومي اين قصيده بخدمت خواجه عالم نصير الدين الطوسي رضي الله عنه
نوشته است

٥ باتفاق خلايق بگي زبان آور — همي ببايدمان دوربين وتيز نظر
فصيح وكامل وبيدار بخت وروشن دل — خداي دان وحكيم وكريم و پاك سير
بكمش هوش سپده خطاب حضرت قدس — بديده حسم دلش حكمت قضا و قدر
وقوف يافته بر كار ها پنهان — بنقدش آمده هر نيستي بزير نظر
شده معاينه او را ببود علم يقين — صراط ومحشر وميزان حساب وخلد وسقر
كي ني خزانچي جهان آفرين فرستيمش — نا آفرين تمام وستايش نيز همه
بس ايكي با بوذ ازد رعود ست — امير ومخدوم وفرزانه وسخن گستر
بگوئيش كه جاندار خالقا خلقي — بيافريدي محكم وعاجز ومضطر
بقدرتي بنداوند وبيستشان حكمي — روانه كردي حسد ان هزار سغمبر
بامر ونهي بفرمودي ونمودي شان — كي اين يكي ره خيرست وآن دگر ره شر
توان وقوت مان چون ندادي ار توان — تو ناتواني همشي صعيف رحم آور
عالحود بگداري نيك و بد باري — زبا بحكم روان مان مدار زير و زبر
خواختياري مطلق نداده ما را — كي از بلا وگناه وخطا وبيم وخطر
در ان چهار طبيعي كه تيره زندانست — بهيچ گونه توان كرد نه احتراز وحذر
نجان خسته زندانيان چه مي خواهي — نه بس عقوبتشان زندگي بزندان در
چهار ميخ بكردي بقعر دريا ما ن — كه زينهار مكرديد از آب در يا تر
بيا فريد هزاران هزار شاهد خوب — لطيف وچابك وشمشاد قد ونسرين بر
نهاده شهوت در ما وبهي كرده با مر — كي منگريد ومگرديد حكم را منكر
زمي تغابن وكوري چشم وحسرت ما — كي همه خطا ومه بلغار باد وهمه كشمر
پيام داذن وپيغامبران فرستاذن — بسوي خلق چنانست ظن ما كي همه
جز آنك خواسته تست هست مارا نيز — براي نيك و بد خويش خواهشي ديگر

١٢٢

نه چرا ز طالب قدرت ارکنی سمت
وگر بخود سرها نز قدرتی دارد نهفت
بسی سوال وجواب اندرین قضایا هست
بحشر و نشر و بموت و حیوة و نعمت و نقم
چو نیست ما را دستی و بنده ایم و اسیر
تو کاتبی و درین لوح خاک ما چو حطیم
خو لغزشی لورواح پیشتر ز اجسام
سعید و مومن و کافر بد از اصل ازلی
همانکه اهل سعادت بد او شود هر کو
دگر کسی که شقی زاد ودی آن دارد
هر سنتی است که امر کو ترا شناخت بحق
حرانی و علق زاهو کل اند بلا
بفضل اگرچه روان را خلاص می بخشی
ولی چه سود سمار کی چو ما زنی غم
بهیچ وجه چو محتاج ما نبودی تو
چو نا کرین تو طایم و ملک را خواستی اس
چو بودی ازدرچی اگر شد کی طارا
بعفو و مغفرت و مرحمت تو فرمودی
هم عفو باشد جایی که نکرد زنا بخطا
دگر حدیث عزازیل و علم و طاعت او
که از برای یکی امر کو نکرد قبول
کنه تر آدم را نی وانکه نی اورا
چو او معلم بد و انا تن ملایکه بود

ستم پسنده نباشد زعادل داور
تو همچو ما نبودی انگاه بل که عاجزتر
کجی نیست مصلحت آنرا بخو ابذن از بر
بصحت و مرض و پیری و جوانی بر
ز بند چلم کن آز لومان و پرده مادر
خطا ز چه خوب نباشد دبیر را همبر
حکمتی و صلاحی که بد در آن مضمر
شقی و ناقص بودند بعضی و کافر
سعادتش بشقاوت بدل صفا بکدر
کی تعدلان شود اینجا سعید و نیک اختر
بناحق او زادادی بدست تیغ و تبر
برای جنت که کشتند فشان بزار اکثر
زیاب و تابش این تیره موتۀ شش در
همی خوریم بصد حیف و غبن خون جگر
چرا نبودن ما مر ترا نبود کدر
کی تا بیاری هم کاری ببیم پسر
بپیش تیغ بلا ها عبابت تو سپر
جانبان را کنی هست زاه خبر نشد
هر رفتی چرا جنش همی کشتی بزخم حجر
هر بارداد بنهصد هزار سال ثمر
بکردی آن همه ناموس او هبا و هدر
کنی بلعنت و نفرین هر کسی در خور
اگر نکرد سجود و نبود از لعنه کدر

دران میانه بلابد کی حکمتی دانست
وگر بقوت خود کرد و قدرت آن داشت
کشان زعجز بکلی و قدرت و دست ایجاد
بسرا ز قضا و تو آمر دته و غیر تو کاینات
سرای او بند آن خولدی از چه عاشق را
جواب آنچ بگفتم و آنچ تو از گفت
کجاست در همه عالم کسی که این سخنم ٢٦
وگرنه خود ز سر لطف و رای روشن او
نمی چه هنر نشان در جهان جنس کس را
نصیبه هست ودنی انک غرت از لشن
پناه اهل معانی که سوی معنی حق
بلند مرتبه صدری که از ورای سپهر
خان نامه کرد دنش کنه نهم گردون
بزرگوار نعت بزرگوار دخت تو
زمی بوصفش خاطر چگونه رنجاند
خدای داند و این نکته گواه هستند
گران زمانه که بران سنگ داشتی مسند
منست بخدمت مشتاق و ارزومندم
چو نبد جوانی و اسباب و زلد عذری بود
کنون چو آمد پیری و عجز و قدرت رفت
ز زخم حسرت شوقت کبود گشته دلم
نمی تواند بر اوج درگه تو پرید
بلی تو تعش آنست که کار کردم

ورای دانش دیگر ملا بلکه بکسر
کی مر ترا نشود صحیح لونه فرمان بر
ولیک خود نکند هیچ عاقل این باور
کی او بسجده غیر تو اندر اوفتد سر
حصار عقوق از ماز دیگران جو شتر
حاکم هست بروای و وافرست خبر
برد بحضرت و باز آورد جواب ایذر
همه بیان که این مشکلات مرتا سر
مگر که عقل مجسم جهان فضل و هنر
بهیچه رای کند یاد تا ابد بیاد فر
نفوس را دل دانای او بود رهبر
بچشم همت چون بنگرد بسینه از بر
کسی نگاه کند سوی این کلو اعبر
که بیش ست زادراک رای و فهم و فکر
چه هر چه گوید ازان قاصر اید و ابتر
جانکه خود گذشت هرد لسابق اشر
ز سنگ و قیمت و وزن و بها بنسان گهر
ولی چه سود چو بخت زادم از مادر
نیامدی بدرت بس شفیع و بس منکر
نزار و زار بکنجی نه زور مانده نه زر
کبوتر است جدا انک می طپند در بر
ز عجز و پیری و گر باشد ش هزاران پر
چو کشتی اگه الا خلاص این چنین جا کر

کی ذره ولا هوادار نیست و یک ذره / براو برافکنی از مهر خاطر انور
ز دور ار که جهان و دولت نزد حکمت / مکن فراموش و از کشف حال او مکذر
برای تربیتش هرچه ملک دست دهد / خجسته حضرت دستور شرق و غرب اگر
ترا بخاطر عاطر گذر کند مارا / دران میانه میانجی تهی عی دکر
بنزد صاحب اعظم جلال کار صدور / کی هست خاک درش بهر سران افسر
بلفظ اشرف کو قصه و قصیدهٔ او / کی سر برهنه ذوقیست و سرکشی شمر
کی شاعران امم چند بحر شعر یکیست / بود تفاوت بحر محیط از شمر
دگر که او ز درون لشانه بیگانه است / لزلش در ارچه بماند نشست حلقه سان بردر
ثمر حسن تو ز شاخ درخت بخت جوان / که بر درش خورد بید کرد بر می خور

جواب از مقالات افضل العالم محقق نصیر الدین الطوسی رضی الله عنه

٥ بزرگوار یکی فاضل لطیف نظر / کی هست مفخر ارباب فضل و اهل هنر
رسالتی بخدا نظم داده است حاصل / بزیر هر سخنی هست حیرتی مضمر
کی چون سامبران از خدای آمده اند / اگر کی شود از ما بسوی او چه خطر
باو رساند سعام ما و باز آرند / از و جواب و بدانم حال خویش ایزد
بعادت شعرا کرده ذکر این عاجز / کی این سخن برساند و یا شود رهبر
اگرچه بود بسی اشکال دران ابیات / نبود آن همه جز مشکل قضا و قدر
زبهر آن را شبه جواب او گفتم / شبه اگرچه نباشد برابر گوهر
خدای داد بهر جانور کی جانی داد / توان آنک کند جذب نفع و دفع ضرر
میان آن همه مخصوص کرد مردم را / زبهر معرفت خود بعقل و فکر و نظر
بداد قدرت و علم و ارادتش تا او / بفعل ترک کند هرچه هست آن بدتر
اگر نه آنک خدا در ازل از او دانست / کی او خسیس نهادست یا گزیده سیر
در آنک او بد کند خود نبود مجبور / پس اختیار بود منقطع بعالم در
خدای هم نازل فعل لایزالی خود / شناسد و نبود پس او بجبر اثر

٤١

مزن بهانه بدان خویش درکه معذور / ز جهل دیو کرد ان ره کسل مسپر
و گر از آنکه همه کارها برای تو نیست / تو راه جبر گرفتی شدی ز راه بدر
چو تو هزار هزار اند در جهان با تو / معین و مانع در فعلها ر تو اکثر
خدای نیز ز افعال خود نشد معزول / زبهر آنکه چو تو نیست ایش بود مکر
بگو کی نیست تدبیر ورای من کاری / مدام که نیست ترا حکم این جهان یکسر
بدین بهانه نگردی نماز گناه بری / چو تو حواله کنی کار ها کسی دیگر
ز امر و نهی غرض جز صلاح کار تو نیست / کی او بلند ترست از قبول نفع و ضرر
قبول امر نه بهر صلاح دار فاسست / ز نهر جیست ز بهر صلاح دار مقر
بسا بصبر بود رستن در بلا زیدان / بساندا کی نشیند تخت شاهی بر
اگر مطیع شوی در مدارج اجلال / کند نجوم سعادت بطالع تو نظر
و گر بمعصیت خود رضا دهی نبود / خلاص بود وجود تو جز بنار سقر
کی آفرید طعامی و شاهدی مرغوب / جمال صورت هست از کمال صورت گر
مباش خام طمع تا بسوی خود خوانی / زبهر آنک ترا هست هر دو اندر خور
بآنک بادشهی در حرم رهت ننهد / تو خشم گیری و باشی ز عقل خود بی بر
و یا طبیب اگر احتمات فرماید / بخشنوی سوی اندر هلاک خود یاور
حدیث آدم و ابلیس بر تو خوانم اگر / زمن تو بشنوی این قصه و کنی باور
هر آن کسی که کند اعتراض بر دگری / بزعم آن کس او مخطیست و این داور
پس اعتراض دگر بر خدا کند گو بد / کی من خدایی خدایم توان ز فرهنه نگر
اگر خدای کند لعنت ابد بر وی / عجب نباشد اگر آن سخن بود منکر
و گر خدا نکند لعنت او لعین شد / و گرچه باشد با علم و طاعت بی بر
ندانی بکجا بطن و فرج کو آن / آب معرفت ار شسته شد عجب مشمر
حدیث آدم و ابلیس نیست جز مشکل / کی هست ذاتی این خیر و عارضی آن شر
توان قسانه بدان جیگوی تا بانی / بهر زمانه نظیرش همی ز نوع بشر

بس اعتراض مکن کرنه اهل ابلیسی … کی تا نزا بوذ او مند عفو در محشر
ز حکمتی نبود خالی آنچ کرد خدایت … و کر تا آن نرسد عقل تو زحل مکذر
حسابک ریکی جان و هستی تو بذوست … قضا را اوست عنان اختیار در پیکر
اکر دو بینی آن هر دو را بوی احوله … و کر یکی بنبینی دکر بوی ا عور
خطا جواب سؤالات تک بیک بعد است … ز بیش آن تو که در ضمیر خلق مکذر
پیامبران بر ما زاین سبب فرستادست … که تا ز دایره امر او شوند بدر
ولی بما زدکی جانی ما قریب ترست … زما یا تو شود راه هیچ پیغامبر
حاکی تو کل مرا تا برده بدکی جواب … بیاورد ز خدا یا بکویذ از خود بر
از آنچ در دل غم بوذ شمه کفتیم … مکر بسمع رضا بشنود از این چاکر
و از این پس ار برسیم بیش صاحب اعظم … حدیث او برسانم لوقف سر تا سر
بس از حصول مراد ش خدای عز و جل … ما و دهاذ ز هر چیز حصه اوفر

من انشاء المولی الصاحب الاعظم السعید صاحب دیوان ممالک العالم شمس الحق والدنیا والدین محمد الجوینی
کتبها الی الفاضل العلامة ملک الکلام رشید الملة الکوکی رضی الله عنهما وتعلت خط رحمة الله العالم

انشاء مولای کزهر النجوم ام روضة حففت بزهر النجوم
ام نفس الصبح وبرد الصبا ام وجنة الورد وبح الغیوم
ام لیل وصل قد صفا حسنه من کدر المنع وخوف الهجوم
ام صدف ضم جیدها لآلا تلیع شل النجوم
قبلتها ثم تقبلتها مثل وافی لو فاه کتنعم
قلت لنفسی وهی حیرانه فی اثر الانشاء اضحت نعوم
لا تتعب الطبع با مثالها لا مدرک الطالع شاروا الجهوم

وامضاله اما راه برهانه الدین رضی الله عنه

فرحنا بحیحین زارجانا واالی انشاله تتشوق
وانا وجدنا لابن زید زیادة علی ما حکاه الواصف المتشدق

عنینا با مر الملک بعد و انما معانا انبا للعلم من قبل اسبق
ولما رانیا العلم اعدم حرمة من الملک اضحی وهو بالقلب اعلق
الا کل شیء ما خلا الله باطل وکل جدید ما سوی العلم یخلق

انضاله اله رضی الله عنهما

سلاسة النظم ام السلسبیل ام مزج کافور مع الزنجبیل
ام نسمة من صدغ ریا جرت علی ریاض الزهر عند الاصیل
ام ورد الحب فی ناظری ام ورد سلسال لصدری لغلیل
کان معناه واللفظ سلافه تمزج بالسلسبیل
وابن عنه الراح لکنما شبه بالمصباح نور الجلیل
قلت وقد شاهدته معجزا کانما لقته جبریل
لکننی علت لنحر یقکم والله قد ضل سواء السبیل

ادی الامراک جعله الحجاب مهفهفة الحشا بیض الترایب
هم سموا الاجل الترک ترکا ما نزلم تترکوا فمن العجایب
الترک للشکل با دلجح ملح هم التبال وضرب ما للدایس
هم ملائکة الرحمن فی صفه فان یستوا فانا نار الا بالیس
الحرکا التبر یلقی بخت مطبقه طوز ازطوز ایزی تاجا علی ملک
حدا یتد حرمن بیان می کند تا بر خوشتنه چمن سکران می کند
ولو ان بابی من هوی وصبابة علی جمل لم یدخل النار کافر

رباعی ار بعه نظم کانت العصر هیئة
جنطبا با وزنا و ند و مر و حت العبار مشاوری بعمل ضعف همه در

انشاء فی المعنی بعینها الدر النفیس الجوینی رحمه الله تعالی
کر هیچ رباعی هوا می بحش از من بکلی ای سنش عهد و مر دو ش عند عاجمه
خطبا با وزرا و ند و سن حبه عاد هرکی زبان برابر سر عمل ضعف همه

وله رحمه الله فی المعنی داره
برای نعش دار و رابعی کر بسخه ات باید اساروی کرد و مصطفی در نعل حاد من سنبل

مولانا بهاء الدین کاشی ساکن تبریز حفظه الله تعالی

مکن دور از خودم کم نیست از تو طاقت دوری — بوصلت چون نمی خرسند چون باشم بمهجوری
روانم شد جهان مدهوش از یک جرعهٔ وصلت — که هیچش در نگنجاند صدا از نفخهٔ صوری
لبست آن یا شکر یا جان شیرین یا می صافی — رخست آن یا قمر یا برگ نسرین یا گل سوری
هلال عنبرین سا من خورشید اگر خواهی — خط مشکین او بین گرد آن رخسار کافوری
ببالای چشم جانم روشن از روی دل افروزت — چه حاجت انتظار حور آنرا کش تو منظوری
مرا آن جام لعل و مست گردان آشکارا ام — که حاصل نیست جز ذوقی مرا از زهد و مستوری
مرا در دیر خماری به از صد کوثر و رضوان — مرا کنجی و دلداری به از صد جنت و حوری
مرا بتخانه اصلی مرکزی دان هر چه غم باشد — کرم از خانگه داد به مستی خام دستوری
ز فرق و جمع فانی حاصلم هستی و خودبینی — ز سکر و صحو صوفی خسته ام مستی و مخموری
فقیر از بهر کنجی کنج ویرانرا وطن سازد — دل آزاده را خواهی خرابی خواه و معموری
بهار کاشی ار مزدور خماران بود زان به — که شد از بهر بهشت و حور باید کرد مزدوری

اقول لطبی رائع وسط روضة الانس اخو لیلی فعال فعال —
فعلت فعال المستهام بادضهم من الوجد و التشنیح فعال فعال —
فعلت ای فی ظل الاراکة بالحمی فعال و سبعی فعال فعال —

والبلوی فعال فعال

لبعض الاصحاب
وانع مشیة الزول یقرعو شلوا متنی من الجوع قرح
بت ضیفا لکم الدهر و فی بیته علی المسرّ ترنح
لم تعرت من ذلک السول الهم والعوّل عنه تجنح و نعج
سه فروا تعمر او قد کالت لهم الحدیث صوموا تصحوا
فقولوا بنا نسفر عن سعدة فیها الغنیة والسول و اللغنم
الله سمعهم قول خیر الوری صوموا تصحوا سافروا تغنموا

فعولی کاسر الارتاد عدم لاهمیه
تکان فی اسول اللسر فیما تحفظها

[illegible]

من شرح الاشارات للعلامة سراج الملة والدین ... لیقرئی القاضی ثوبها رحمه الله تعالی علی خطبة الاشارات
هذه الخطبة رتبها علی احوال النفس الانسانیة بحسب کمال القوة العلمیة والعملیة اما بحسب القوة العلمیة فهو
ان النفس الناطقة خلقت فی اول فطرتها مستعدة للعلوم الضروریة والنظریة و ذلک الاستعداد لم یکن لها فی نفسها
متوسط الکسب بها ایاه و غیره کما هو ظاهر ان العلوم النظریة انما تحصل لها فی نفسها بتوسط الکسب بها من العلوم الاولیة
من المحسوسات و غیرها والعلوم الضروریة الاولیة من الطرق الموصلة الی العلوم النظریة ولیس کل ضروری طریقا موصلا
الی کل نظری بل لکل نظر مبادی مخصوصة هی الطرق الموصلة الیه ولیس کل طریق من تلک الطرق یهتدی الیه کل احد من
نفسه بل لا بد من هاد یهدیه الیه فهذه المرتبة الثانیة لها ثم ان تلک الطرق اذا حصلت شرائطها تحصل العلم
النظری المناسب لذلک الطریق ولیس ذلک العلم متولدا من سلوک ذلک الطریق بنفسه کما زعمه المعتزلة فانهم قالوا ان تلک
الطرق مولدة للعلم النظری بل هی معدة کما سنبین لک لفیضان الصور العقلیة من واهبها ما حاجة هذه المرتبة
الثالثة الی الهام الحق فاحمد الله علی حسن توفیقه اشارة الی حمده تعالی علی خلقه الاستعداد لقبول الصور
العقلیة و اسأله هدایة طریقه اشارة الی الابتهال الیه فی ان یهدی الی الموصل الی العلوم النظریة من العلوم
الاولیة والهام الحق بتحقیقه اشارة الی الرغبة الیه فی ان یفیض الصور العقلیة النظریة عند کمال استعداد النفس لها بکمال
من سلوک تلک الطرق واما بحسب کمال القوة العملیة فهو ان النفس فی المبدأ خالیة عن الاخلاق الفاضلة مستعدة لها وذلک
الاستعداد من لطف الله و توفیقه ثم یحصل لها الاخلاق الفاضلة التی نسبتها الی ما بعدها من الاخلاق نسبة العلوم الضروریة الی
النظریة فکانت فی هذه المرتبة مفتقرة الی هدایة الله تعالی الی الطریق الموصل الی هذه الاخلاق و فی المرتبة الثالثة یحتاج الی الهام
الحق الی رفع ما یمنع من سلوک الطرق فکانت هذه الخطبة مترتبة بکمالاتها الثلاث علی حسب احوال الثلاث

علم الفلسفة الاولی علی الطبیعیات یحمل وجوها ثلاثة آ تقدم معلوم الالهی علی معلوم الطبیعی کما ذکر الامام من ان صاحب الالهی
متقدم علی صاحب الطبیعی اما بالذات لکون المفارقات عللا لها واما بالشرف لکونها الاهیا حاصلة بالفعل ب تقدم علم الالهی علی العلم
کما ذهب الیه بعض المحققین من ان العلم بالمبادی اقدم من العلم بما له المبادی ج تقدم معلوم علم الالهی علی العلم الطبیعی و هذا هو
الذی نفاه بقوله والفلسفة الاولی لا یسمی علم ما قبل علم الطبیعة وان تحقق هذا فنقول الشرح ان الشیخ من قوله الاولی علی الطبیعی
المستفاد من قوله وما قبله تقدم العلم علی المعلوم والا لوجب علیه ان یقول و ما قبلها وذلک خام بل مراده تقدم العلم علی العلم
والذی ذکر الضمیر فی قوله و ما قبله و تعذر الکلام و مستقلا عنه الی علم الطبیعة والی علم ما قبل علم الطبیعة فما فی قوله وما
قبله فی معنی العلم لکن یشتهر ان ما له لا یجوز ان یکون ما فی قوله وما قبله باقیة علی معناه حتی یکون اعم من العلم والمعلوم حتی یتم
للاحتمال الثالث وجه اذ تغیر بقوله والفلسفة الاولی لا تسمی علم ما قبل علم الطبیعة لیعلم ان معلومها الی غیر متقدم علی العلم
الطبیعی بل المتقدم علیه انما هو العلم الالهی کما قررنا ملو قال بل الاولی ان یسمی علم ما قبل الطبیعة بل یسمی علم ما قبل علم الطبیعة
لکان احسن وما ذکره الشارح صواب لکون المعلوم متقدم علی المعلوم فکون الالهی علم متی ذلک الی یسمی متعلق علی الطبیعة
لکن لیس هذا مراد الشیخ

نسخة كتاب كتبه افضل المحققين نصير الحق والملة والدين الطوسي
الى الشيخ الرباني جمال الملة والدين عين الزمان الجيلي رضي الله عنهما

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته بعد ما شاهد بالخلوات مساكن النضرة مساكن بالذات راغب في مباثتكم ومنافثتكم
لما سمع وطلب اخباركم جاء في محاذاة ضميره ضميركم احساسا لانواركم متعللا بايراد السؤال ممسكا بادنى المسائل سالكا
مسلك الذي قال سائلتها ومرادي من اجابتها ان اسمع الصوت لا ان افهم الكلام وبعد فهذه اسولة قد تداولتها
النظار وتسابقت في ميادينها جياد الافكار وجعلت وسيلة الى مفاتحة الحوار والعدت ذريعة الى المباسطة مع
الاحبار رحمكم الله وسمى مقامات الابرار نحو المصطفين الاخيار السؤال الاول لما ثبت عند المحققين من
اهل النظر ان كل ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فبالضرورة اما ان يوجد دائما او لا يوجد ابدا وكل موجود بعد
العدم وكل معدوم بعد الوجود يجب ان يكون حامل امكان وجود وعدم غير ذاته فاذا لم تجوزون فيما لا حامل امكان
وجود وعدم غير ذاته تخلل وجود بين عدمين ولا تجوزون عدما من وجودين النفس الانسانية لم تكن ذات حامل امكان
وكيف حكموا بوجوب وجودها بعد العدم وان كان يمكن حكموا بامتناع عدمها بعد الوجود السؤال الثاني
قد طول المتقدمون والمتأخرون في تحقيق حقيقة الادراك ولم يرجع اثر سائهم الا الى طائل وذلك لانهم مع سعة مسالكهم
انحصروا في ثلاث فرق فرقة تزعم ان حقيقة الادراك اثر المدرك في ذات المدرك وهي اما صورة مطابقة او علاقة
اضافية بينهما وبناقضوا بمثل ما بان ايضا وايضا العلم بالمطابقة والمضايفة المستلزم لكون الادراك معنا
موقوف على ادراك المطابق والمضايف اولا وفرقة تعترف بالقصور عن ادراك الادراك والعبارة عنه معللة
بكونه في اعلى مدارج الوضوح او في ادنى مراتب الخفاء جاعلة ذلك القصور ادراكا فما المعنى عندكم فيه وعلى شيء استقر
رايكم السؤال الثالث ما المراد من قول القائل التوحيد اسقاط الاضافات عن الذات وما
تلك الاضافات ومم حصلت ان لم تنسبها بالذات ولم احتيج الى اسقاطها ان انتسبها وهل تسقط
باسقاطها ايها ام لا وهل يلزم من قولنا التوحيد اسقاط الاضافات على وجه التصادف ان نقول
الايجاد سقوطها ام لا وهذا ميدان لاهل الفضل فيه جولان مخلي وقل وعثر وبتر وافيدوا
افاض الله ابدا انفاسكم واوفى كاسكم والمتوقع من المكارم العميمة واللطائف الجسيمة ان لا تحملوا على سوء
الادب فان السؤال راس مال من طلب وعولة جل ذكره واسال الله من فضله حسن ان يسال العالي
ليرجحا ويعثب على ان ينال المخلوقون باطلاعه بلوغها بارك الله لنا ولكم وفتح ابواب الخير وهو حسبنا ونعم
الوكيل والسلام على المرسلين

زايدت عن قيمة العمل ظهر فداكم من ان يقصد العوضا

من كلمات الحكما:

العشق يزول بالاشتغال بشيء من
الامور الدنيوية كما يتولد من الفراغ

العشق يزيد بالوصلة وينقص بالمفارقة

العشق ينقص بالوصلة ويزيد بالمفارقة

العشق يزيد بالوصلة والمفارقة

العشق ينقص بالوصلة والمفارقة

قال الحكما:

لا ملك الا بالرجال ولا سلطنة الا
بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال
الا بالعمارة ولا عمارة الا بالعدل

وقالوا

لا راحة لمن لا زوجة له

وقالوا

من لا زوجة له لا راحة له ومن لا ولد له لا
قرة عين له ومن لا اخ له لا عضد له
ومن لا مال له لا جاه له ومن لم تكن
له هذه الاربعة فلا غصة له

وقالوا

وقالوا

من لا عقل له لا مذهب له

وقالوا

من لا عقل له لا غصة له

ازهامته اثر

شعر

قال افلاطون

الارض قوسي والعالم كرة والرامي هو الله
اين المفر

محنت نرا كفتند يعني با تو عقد كنيم كفت
حاليا در مذهب باكباز بريز حلالست

مؤلف مشهور الفاضل
جلال دواني قدس سره

شمس علم از افق صبح عرب طالع شد
استوا يافت وليك در وسط ملك عجم
يافت در روم زوال از خبر كنيد عرفا
جرم بي نور وضيا مانده درين دار الم
آمده آنرو زكه يكبار زند رو بغروب
ظلمت جهل بكيرد همه روي عالم

وله رحمه الله

مرا بتجربه معلوم شد در آخر كار
كه عز مرد بعقلست وعز علم بمال

من لا مال له لا جاه له
[illegible]

الجزو الاول المبارك

وزاد [illegible] بجمال | بها [illegible] بنوال

[illegible] عنه [illegible] | فلم يكن [illegible] بالكمال

فان الفضل [illegible] | وما [illegible] بالنوال

[illegible] | بان [illegible] افتعال

الا [illegible] | [illegible] والوبال

[illegible] | جميع [illegible] السؤال

[illegible]

ولو اني [illegible] | [illegible] باعتزال

[illegible] الى [illegible] | الا [illegible] النبال

وما [illegible] الايام [illegible] | [illegible] كالنضال

[illegible] | [illegible] الانتقال

[illegible] | [illegible]

نقلت هذه الديباجة من كتاب الحاشية على شرح حكمة الاشراق

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من توحد بجلال ذاته وتنزل اياته على الواسطة بينه وبين مخلوقاته في ارضه وسمواته الذي احتجب
بحجبه واظهره على صورته وحبه متوفرة في مرضاته ومستقر التجليات ونشكرك يا من تفرد بكمال صفاته
واوضح مناهج الرشاد ومحاج السداد بحكم آياته واودع الحكم في متشابهات كلماته التي
اتيها لاكمل عبد من عباده الذين ختم بهم رسالاته فقدوا في فيه الحكمة وقطع دابر القوم الذين
جاحدوا وكلماته انت الغني المدل الارفع الذي قد جعلت الكلمة الحقة عليا والكلمة الباطلة
سفلى فالاعالي لك والمخلوقون في ملك العظمة ردائك والكبرياء ازارك لو ظهرت لا وقد
سبق ظهورك ولا باطن الا وظاهره نورك ما من سبيل الى معرفتك الا بالانسلاخ عن العلائق
الظلمانية ولا من طريق الى ابوابك الا بتنزيه الوجود الواهي تقدست بالموجودية فلا اشتراك
وتعاليت بالمعبودية عن سواك تجليت في قيومية قائمة الباب الالباب وتحققت في وحدة صفاتك
اوهام الاذكياء تخرج قوما من الظلمات الطبيعية الى الانوار الالهيات بفيض قوم هم شموس في فلك
الحقيقة تضئ بها الارض البشرية واقمار تستنير بها الغياهب الحيوانية وكواكب دريه تهتدي في بساتين
الوجود الى شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء ونصلي على قادة التركيبات الانسانية
وخلاصة الابدان النورانية ومحرك الارواح السلطانية سيد النبيين واحبهم اليك وسند
المرسلين واقربهم لديك نتيجة حكمتي الانفس والافاق اطلاق المجردات على الاطلاق
محمد النبي الامي العربي الذي هو السطر الاول من لوح الكاف والنون والقلم وما يسطرون
وهو نور الانوار وسر الاسرار في اشراق نوره حكمة بالغة للعالمين وفي ظهوره رحمة للعالمين
فسلام عليه وعلى اخوانه من الانبياء والمرسلين المصطفين من كرام [illegible] المصطفين من اشرف جواهر
المؤيدين بالانوار القدسية المقربين في الحضرة الانسية وعلى اله الطاهرين واصحابه المقربين
لا سيما صبح الصدق والصفاء ومشرق العدل والوفاء ومشمس الحلم والحياء ومعدن العلم والذكاء
وعلى خاصتك واصفيائك من اهل ارضك وسمائك وانبيائك واشهد ان لا اله
الا انت وحدك لا شريك لك وان محمدا عبدك ورسولك وحبيبك شهادة الكاملين [illegible]

عقد [illegible] — [illegible] النقاوة المنتخب

٢

كتاب ـــــ فيه

شرح حكمة الاشراق

للفاضل الحكيم شمس الدين الشهرزوري

رحمه الله تعالى

سمعت من والدي ومولاي ومن كان مرشدا لي في امور ديني ودنياي المولى العلامة السعيد والفاضل الحميد
فخر الدين هندوشاه [illegible] وجعل فردوس الجنان مثواه ورايت ايضا بخطه انه كان يدرس السلم [illegible]
حرسها الله تعالى وسمع في شهر صفر لسنة اربع وثمانين وستمائة في المدرسة الشريفة النظامية رحم الله بانيها
من الامام المفيد العالم جمال الدين محمد الدبلي المعيد بالمدرسة المذكورة انه روى عن استاذه مولانا افضل
العلماء المحققين محيي السنة علاء الدين الطاوسي القزويني صاحب التعليقة وهي شرح الحاوي في الفقه
قدس الله روحه العزيز انه نقل حكاية عن الشيخ السالك المحقق نور الملة والدين الجيلي قدس الله نفسه
وهو كان في بعض اسفاره وصل الى خدمة الشيخ المحقق افضل الحكماء المحققين سلطان المتالهين والمكاشفين
شهاب الملة والدين ابي الفتوح عمر السهروردي الشهيد بحلب تغمده الله بغفرانه واسكنه اعالي غرف
جنانه في سياحاته مرارا وحصلت بينهما مصاحبة ومرافقة في البراري والقفار وخلوة عن الاغيار
وانس كل واحد منهما بصحبة الآخر حق الاستيناس ووصل كل منهما من المحبة الالهية الى
مقام محمود اذ كانت بغيتهما الشريفة الوصول الى معرفة الرب المعبود انه قال
رايت في منامي سيد البشر والشفيع المشفع في المحشر محمدا المصطفى صلى الله عليه وسلم انه كان
مترددا في اذيال قلعة حلب ويلتقط بايديه المباركة عظاما رماة من الارض ويحفظها في كمه
فسالته وقلت يا رسول الله ما هذه العظام البالية فقال عليه الصلوة والسلام انها عظام
هذا الشهيد المظلوم فانه منذ قتل وخرج الى رحمة الله تعالى لم يجمعها احد ولم يدفنها
وانا اجمعها لادفنها وتذكر النبي صلى الله عليه وسلم هذا الكلام على طريقة فهم منها الشيخ
نور الدين المذكور ان الشهيد المظلوم هو الشيخ المحقق شهاب الدين المقتول قدس الله روحه
وحيث كان الامر كذلك وجب اثباته والسلم على من اتبع الهدى والاسلام وحررت الاسطر هذه
في العشر الاخير من شهر ربيع الاخر لسنة عام ثلاث وثلثين وسبعمائة بمدينة دار الملك
تبريز حرسها الله تعالى مع سائر بلاد المسلمين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على سيدنا ومولانا
محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه الغر المنتجبين من الانصار والمهاجرين رضوان الله عليهم اجمعين
وانا العبد الى الله الغني محمد بن هندوشاه [illegible] غفر الله له ولوالديه ولجميع [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر وتمم بفضلك

سبحانك يا فايض الجود الاولي وناظم الوجود السرمدي وواهب الذوات الشريفة القدسية ومكمل العقول
المقدسة الانسية ومحرك الكرات الفلكية بالاشواق الالهية العلوية ومزوج الاركان السفلية بالقوى
العالية الفعلية فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صورا مختلفة الاستقامة والانعراج ومتباينة
الانعراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الامشاج ثم تممت الوجود بالانسان المعوج الابتهاج
والانخراج تباركت في بهار جلال وحدانيتك فلا انتقال وتعاليت في كبرياء الوهية فردانيتك فلا زوال
لك خشعت اسماعنا وابصارنا والامرل انقادت مظاهرنا واشباحنا خضعت لعظمتك الرقاب ولانت لهيبتك
الشم الصعاب ليس لجلال المقدسة النوراني حد محدود ولا لعظيم احسانك امد معدود ولا لعزة ملكك
اللاهوتية نعت موجود ولست ذا والد ولا مولود فالقوى الوهمية عاجزة عن ادراكك وتقدرك وكذا القوى
الخيالية لا يمكنها تصورك لتقدسك عن الغاية وتنزهك عن النهاية وكيف لا تكون كذلك وقد تحيرت في
كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست في ادنى لطفه من نوازل انهام الفهماء وعرقت في لجج بحار
معرفتك الباب الالباء وخرست في التعبير عن احوال ربوبيتك السن الفصحاء والخطباء فلك الحمد على ما
اسبلت من الغطاء ودفعت من البلاء ولك الشكر على ما اوليت من النعماء وجلوت البصر عن الظلم والعماء
حمدا يرفعنا عن حضيض الكدر الى اوج الانوار والاضواء ومصدر الجود والسخاء واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة تطهرنا عن دنس الطبايع والاهواء وتجذبنا الى عوالم الفسحة والفضاء ثم الصلوة والسلام على
ملوك حضاير القدس وسادات بقاع الانس لا سيما المبعوث الى العرب والعجم المخصوص بالشرف والكرم محمد المصطفى
افضل الانبياء والاولياء واعظم السالكين والاصفياء صلى الله عليه وعلى آله واصحابه نجوم المهتدين ورجوم
الشياطين وسلم تسليما كثيرا اما بعد فان المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوي العقلي
الى العالم السفلي الظلماني كي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها في اول الامر عن ذلك ولما لم يمكنها
الوصول الى تلك العلوم الا بعد الكد والاجتهاد في زمان طويل وذلك لا يكون الا بمعاونة البدن وقواه والبدن
لا تقوم الا بالاغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الامور اللازمة فوجب ان تكون هذه الاشياء مقدرة
محدودة مضبوطة بالاعتدال بلا تسرح عنه الى احد طرفي الافراط والتفريط لكون بالاول خارجة
عن الحكمة التي لاجلها خلقت اللذات البدنية وسببا لذلك تقوى علاقته وتشتد ميله الى عالم الغربة
فيحرم بذلك عن الحكمة وبالثاني تحصل الآلات البدنية الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي الى الانفصال
فلهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق ضمنا وتبعا لان الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة والشهوة

٣

والغضب حجاب للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم وعلى تقدير الحصول ايضا يتمكن في جوهر
النفس محبة هذا العالم الدني ويستحكم لها العلاقة وذلك موجب للآلام زمانا وعدم خلوص اللذات
العقلية فاذا فارقت النفس البدن مع قوته بحقائق الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم
السفلي او ضعيفة عرج بها الى الملاء الاعلى وحصلت على الحظ الاوفى ملتذة بالجمال الازلي ومسرورة
بالبهاء الابدي لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام وقد قيل ان الجنسية علة الضم وان فارقت بالعكس
فحالها تكون بالعكس واذا علمت ان كمال النفس العلوم النظرية وان العلم بالحكمة العملية نظري ايضا وان
تهذيب الاخلاق انما يجعل ليفرغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الصادة عن الاستكمال فالسعادة
الانسانية منوطة بتحصيل العلوم ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى قسمين حقيقية وعرفية اصطلاحية
واعني بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير المعلوم لان تغير العلم تابع لتغير المعلوم فاذا كان المعلوم غير
متغير فالعلم به كذلك وهذا كالذي تعالى والعقول والنفوس والافلاك والكليات من العناصر و
المركبات واما العلوم العرفية الاصطلاحية فما تقابل العلوم الحقيقية اعني ما يتغير العلم ويتبدل بتغير
المعلوم وتبدله وهذا كالنحو واللغة والاشعار والخطب والرسايل وامثالها من الآداب فانها تتبدل
وتتغير عند اندراس تلك الامة والشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها واعظم الاسباب في اندراسها
زوال الملك عن تلك الامة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان ولغتهم
واشعارهم وخطبهم ورسايلهم وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم
السالفة واما الفقه فانه علم سياسة المدن ولكليته لا يندرس وانما يندرس بعض الفروع وتتبدل الاحكام
وتتغير وتنتقل من امة الى امة وكذا حكم اصول الفقه وان كان في هذا سر سنشير اليه فيما بعد ان شاء الله
تعالى واذا علمت هذا فاعلم ان الكمال الحقيقي انما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت بحسب ثبات معلومه لتكون المعلوم
له مشاهدا للنفس بعد المفارقة واما ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقة فلا يحصل به كمال
حقيقي وان كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمي واذا تخصص لنا ان السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها
فنقول ان العلوم الحقيقية تنقسم الى قسمين ذوقية كشفية وبحثية نظرية فالقسم الاول نعني به
معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي او نصب تعريف حدي او رسمي بل بانوار
اشراقية متتالية متعاقبة تسلب النفس عن البدن وتسير معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع
العنايات الالهية وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل اليها من الحكماء ولا تحصل الا للافراد من الحكماء
المتألهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانا كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس

وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وغيرهم من الافاضل الاقدمين التي شهدت الامم المختلفة بفضلهم
وتقدمهم وهؤلاء وان كان كثر وكدهم الامور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث بل لهم بحوث وتحريرات
واشارات منها تقوى امام البحث ارسطو على التهذيب والتفصيل ولهذا قال المعلم الاول ان الاقدمين
الذين تفلسفوا فلسفة الحق وان اخطاوا في بعض الامور الطبيعية فقد احسنوا في جل الامور الالهية
ومنهم من تاخرون تاخروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا لان ارسطو شغلهم بالبحث
والبسط والردود والنقول والاسولة والاجوبة وغير ذلك من الامور المانعة عن تحصيل الامور الذوقية
ولاسيما مع انضمام حب الرياسة الى ذلك ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف وينقص
الى عصر من زماننا هذا ولما امتد الزمان وطال العهد ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل الى
معاينة الانوار المجردة ولطافة ما خلعهم في مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها وانطمست
ادلتهم وحرف عليهم غيرها الى غير ذلك وتضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور الصاحي ان بعض المستعدين
ممن لا يرضى بالبحث الصرف اراد ان يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على ما ينبغي فصعب ذلك عليه
لذهاب الطريق المؤدي بالشخص الى المطلوب ولم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب
السعادة وظهر صبح الحكمة من افق النفس واشرقت انوار الحقائق من المحل الاعلى بظهور ينبوع مولانا النفسع
سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة مظهر الدقائق وفائض الحقائق معدن الحكمة وصاحب البهجة المويد
بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت نقد السلف سيد فضلاء الخلف افضل المتقدمين والمتاخرين
لسان الفلاسفة والحكماء المتالهين شهاب الملة والحق والدين نور الاسلام والمسلمين ابي الفتوح السهروردي
قدس الله نفسه وروح رمسه فشرع في اصلاح ما افسدوا واظهار ما طمسته الادوار والاكوار
وتفصيل ما اجملوا وشرح ما اشاروا اليه ورمزوا وحل ما انغلق واشكل واحياء ما مات ودثر وتمم
عن ساق الجد في التعصب للحكماء الاول والذب عنهم ومناقضة من رد عليهم وبالغ في نصرتهم اشد ذب
مبالغة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عمى وحيرة لكن بكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة
وابحاث صحيحة تامة فانه رضي الله عنه كان مبرزا في الحكمتين الكشفية والبحثية بعيد الغور فيهما لا يدرك
شاوه ولا يلحق غوره وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه نطق بامور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رايناها نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها احد سواه لا من الحكماء ولا من اهل
الذوق وذلك يدل على قدم راسخ في الحكمة ويد طويلة في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق ان لم
في تلقي الانوار وانما نقف على هذا كله اذا حصل لك تلك الطريقة او وقفت على بعض اسرارها واحوالها

٢

وكتبه هذا العظيم كلها شريفة مفيدة ولاسيما كتاب حكمة الاشراق المحروز العجائب المشحون بالنكت
الغريبة والفوايد البديعة لم ير على بسيط الارض اعظم منه ولا اشرف واصح واتم وانفس في العلم الالهي
وغيره منه فهو الخطب العظيم والامر الكريم الا انه كنز مخفي وسر مطوي وله طرق مخصوصة يصل اليها
منها وقل من يسلكها او يعرفها ولم يتيسر لاكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحل رموزه
او يكشف غموضه لاشتغالهم بامور الدنيا ولا لغيهم وعادتهم بكلمات المشائين فلا جرم بقي هذا الكتاب
مهملا متروكا لصعوبة ماخذه ودقة مسلكه ولما يسر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف
لنا حقائقه ودقائقه واتضح بالنظر المستقصي غثه وسمينه وامر اخذ دقيقه وجليله وكنا ضنينين
باسرار هذا الكتاب غير ناشرين لها وكانت مع غيرنا من ازمان طويلة لا لبخل وشح بل لغموض ماخذه ودقة غوره
ومباحثه ولقلة الطالبين المخلصين والمستعدين الفاضلين ولموت العلم والحكمة وقلة اهل الفضل والعقل
وكسود سوق الحكمة في هذا الزمان لا لكثرة الاسفار والجولان في البلدان وكثرة تحريك المستعدين
والافاضل وذوي الانفس الزكية والهمم العلية ظهر هذا الرجل الفاضل ولمزيد الرغبة فيه وفي كتبه
وكلامه وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل حكمه وقلائده وتوفرت الدواعي على استفادة طرقه ومذاهبه
ولاسيما كتاب حكمة الاشراق الذي لا يليق الشروع فيه الا بعد قطع عقبات العلم ولا اقل من الحكمة المشهورة
والعلم المتداول لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب ولم يتفق لنا ولا لغيرنا كتاب
اصح منه في العلم الالهي والسلوكي فلما كان الامر على هذا رايت ان احرر شرحا جامعا لاصوله وفروعه محتويا والمشبه م
على قواعد الحكمة الذوقية مهذبا من القشور والفضول مشتملا على الابواب والفصول ساكا في كل ايضاح
غوامضه وعويصه وموضحا لحل نكته وفصوصه وكاشفا عن رموزه واشاراته وبلحنا عن عيون قواعده
وبايا آته طالبا في ذلك كله تحقيق الحق واصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل للسالكين الى جناب
القدس وحضرة الانس الطالبين الى الحضرة الالهية الراقين الى المعارج العلوية رجاء بذلك الاجر الجزيل والثواب
الجميل والذكر المخلد والثناء المؤبد وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال الشيخ الالهي
قدس الله نفسه وروح رمسه جل ذكرك اللهم اي ولنعماك من الشاكرين ش جل من الجلالة وهو كبر القدر
ومجاملة الامر يقال جل فلان في عين فلان اذا عظم عنده وعز في قلبه وذكر الله هو ما نذكره من الاسماء والصفات
الواردة في كلام النبوات والقدسي والطاهر فقوله وعظم قدسك اي عظمت طهارتك وجلت وطهارة الباري صح بعبارة
تعالى والمجردات انما هو تنزهها عن المواد الجسمانية والهيولي الجرمانية بمعنى انه ليس منطبعا فيها ولا
متعلقا بها نوعا من التعلق والمجردات العقلية وان كانت منزهة عن ملابسة الاجسام الا ان الباري جل

شانه وعظم كبرياوه اشد الاشيا تجردا وانهها بنزيها وهو الغني المطلق المستغني عن غنى الغني المستغني عنه
فصح انه عظيم القدس كامل الطهارة وان غيره ملوث بشي من النجاسات ولو لم يكن الا الامكان الذي هو
مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك العز هو المنع والقوة عز فلان اذا قوي جانبه وامتنع عن الذل
والدناءة وكلما بعد الشخص عن الهيولى والاجسام السفلية عز وقوي وامتنع عن لوازمها اعني الذل والالام
وكلما ارتقى في مراقي العلل العقلية كان اعظم عزا واكمل ولما كان البارئ عز سلطانه غاية الغايات وعلة
العلل ونهاية الموجودات فلا اعز من جاره ولا اعظم وافخم من داره التي هي حظيرة القدس ويلزم بالضرورة
ان يكون جاره مجردا تام التجرد لان قرب البارئ وبعده ليس بالمسافة والمكان بل بالمعنى والصفة فكلما كان
الذات اشد موصوفية بصفات الكمال فهي اشد قربا وتجاورا وكلما كان بالعكس فبالعكس • وعلت سبحانك
علت اي تعصب وارتفعت وسبحان الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره ومعناه ان جلال الله ونوره وعظمته
ارتفعت وارتقت الى غاية ليس ورآها غاية والى نهاية ليس ورآها نهاية فارتفع وعلا على سائر الممكنات
لان نور ما عداه منه وعظمته وجلاله رشح من جلاله وعظمته ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان لله سبعين
الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره معناه لو رفعت الحجب النورانيه
التي هي المجردات ومتعلقاتها والماديات واحوالها لاحرقت السبحات اعني نور ذاته المقدسة التي التي ادرك
بصر البارئ تعالى واحتواها فادوه في نور القيومية • وتعالى جدك • اي سمى عظمتك ومنه قوله عز وجل وانه
تعالى جد ربنا اي عظمة ربنا يقال جد فلان في الناس اذا عظم في اعينهم وفخم في صدورهم ومنه قول انس كان اذا   علت م
قرا الرجل البقرة وآل عمران جد فينا اي عظم فينا وجل في اعيننا والمصطفين جمع مصطفى وهو المختار من خلاصة
البشر وصفاوتهم فكانه قال ارحم المختارين والخواص من البشر لان الصلوة من البارئ تعالى رحمة ومن الملايكة
استغفار ومن البشر دعاء • واجعلنا بنورك من الفائزين • فان الشي اذا حصل ذلك واتصل به والفوز
بنور البارئ هو الاتصال به ومشاهدته ومعاينته والفوز بنوره قد يكون بالاتحاد والاتصال بنفس ذاته
ونوره وقد يكون ببعض المجردات فانها ايضا من نوره بل كل ما في العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال رشح
من فيضه والفوز هو النجاة • ولآلايك • اي وبنعمك الباطنة من الالاء اي من المقصودين لما في
القلب او ناطقين بها باللسان والفرق بين الالاء والنعم ان الالاء هي النعم الباطنة والنعم هي الظاهرة
فكل ما ادرك بالحواس الظاهرة من الملاذ هي من النعم الظاهرة وكل ما ادرك بالحواس الباطنة والعقل
من الامور الموافقة هي من النعم الباطنة قال تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وحقيقة شكر النعم
هو استعمال كل شي فيما هو الاصلح واللائق كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والنفوس في تحصيل كمال

9

النفس او فيما يودي الى الكمال واما الاقتراح فهو الطلب والسوال الملزم ونعني بحكمة الاشراق اي حكمة
الكشف ويجوز ان يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم
معلومة بالكشف والذوق فنسبت حكمتهم ايضا الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها
على الانفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف
وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم على البحث والقياس وهن العزم ضعفه ومعناه
ان الاقتراح سبب لضعف المنع وسبب لزوال الميل الى الاضراب عن الاسعاف والاضراب عدم الالتفات
والاسعاف هو العطية • ولولا حق لزم وهو ما اخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستعدين
ولا يكتموا منهم شيئا والكلمة السابقة هو ما قدر وقضي في الازل والامر الوارد من محل وهو العالم العلوي الروحاني
• بنقض عصيانه • اي بمخالفته الى ان اخرج عن طريق الحق لما كان جوابه لولا فان فيه من الصعوبة ما تعلمون
وكيف لا يكون هذا العلم صعبا وهو ورآء المحسوسات والمتوهمات المالوفة الغالبة على الطبائع الانسية
وادراك هذا العلم يحتاج الى قياس صحيح وكشف صحيح وكل واحد منهما له موانع ومغالط فيه شبه وشكوك
يعسر على اكثر البشر التخلص منها الا من ايد بروح قدسي يريه الاشياء كما هي ولهذا قال ارسطاطاليس
من اراد ان يشرع في علمنا هذا فليستجد فطرة اخرى يعني يجب عليه ان يعتاد ان لا يتبع المحسوسات والمتوهمات
والامور المعتادة والى هذه الصعوبة اشار سقراط بقوله لا يعلم العلم الالهي الا كل ذكي صبور وقلما
يجتمع الصفتان الا على الندرة لان الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى
البرودة وقلما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويقويان به • وانتم تلتمسون وتطلبون • ان اكتب لكم كتابا
اذكر فيه ما حصل لي بالذوق بالتجرد والكشف والرياضة في الخلوات اي في حال اعراضي عن الامور البدنية
والاحوال المادية والاتصال بالمجردات النورية الروحانية لان حقيقة الخلوة هو ترك المحسوسات البدنية
وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا لو كان في بيت خال عن الانس لكن القوى الوهمية والخيالية عمالة
فهو في حكم الخلوة اعني في فرقة • ومنازلاتي • المنازلات عبارة عن احوال تطرأ للسالك عند التجرد فيلحظ عندها
امور اشرفية علوية والحالة تكون عبارة عن اتصال النفس اما بعالم الربوبية او بعض العقول الملكوتية
فمنه منازلة انا وانت ومنازلة انا ولا انت ومنازلة انت ولا انا وغير ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب
التصوف وهو ماخوذ من قولهم نزل به امر من الامور ومنه قوله تعالى نزل به الروح الامين الذي هو العقل
الفعال قوله ولكل نفس طالبة قسط من نور الله • شرع يتواضع اي لما سالوني ان اكتب لهم ذوقي وما
حصل لي وانا رجل سالك طالب قال ولكل نفس طالبة قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط وبعد استيفاء ذلك

علىكل ان ينظر في كمية وكيفية امور فسط الفضلاء العظماء المتبهين الواصلين ام قسط الفقراء المبتدئين
وانما كان لكل نفس قسط لان الطالب يبتدئ من الحواس ثم يترقى ويرتفع الى عالم النفس ثم الى عالم العقل
على المراتب ثم الى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك وارتفاعه الى اعلى المراتب يشتد نوره ويعظم وبحسب
النزول يضعف نوره ويحصل لابد من وقوف السالك في بعض المراتب الجليلة او الحقيرة وكذا لكل
مجتهد ذوق بفضله وكماله وذلك لان المجتهدين يشتركون في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت
ما كانت المرتبة عالية فهو في الكمال الاذواق والا فهو في انقصها • فليس العلم وقفا على قوم • اشارة الى
قوم يقولون ان الحكمة كانت للاوائل وكذا التصوف وان المتاخرين لا يبلغون مرتبة الاوائل فرد عليهم بقوله
• فليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت • اى العالم الروحاني • ويمنع المزيد • اى يمنع ان يزيد
المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله • بل واهب العلم • اى العقل الفعال • الذى هو بالافق المبين
اى في افق عالم العقل اى في حاقه • ما هو على الغيب بضنين • الغيب ما غاب عنك من العلوم للمفسر والانوار
الكونية نفسين بخيل • وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد • القرن مائة سنة ويلزم ان يكون
خير القرون ما بسط فيه بساط الاجتهاد ولهذا قال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني لانه كان اجل المجتهدين ثم الذين
يلونه لان قريبين منه من اصحابه واتباعه يحكى كما مضى وذهب نقل الخبر وضعف الاجتهاد وانما ذكر البساط هنا
لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند القعود عليه من سائر الامور الاجتهادية وغيره • وانقطع فيه سير الافكار • وهو
الحكم البحثية المستعمل فيها الحدود والاقيسة المنطقية التى هى آلة للفكر والفكر يرتب معلومات ترتيبا
خاصا للتادى منها الى المجهولات • وانحسم باب المكاشفات • اى انقطع فيه الحكمة الذوقية التى هى معاينة
المجردات واحوالها العقلية وربما ارادوا بالمكاشفة ظهور الشئ للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب
وقد يعنون به ما يحصل بالالهام دفعة من الامور العقلية من غير فكر وطلب وربما ارادوا بالكشف ما
يحصل بين النوم واليقظة • وانسد طريق المشاهدات • وهى اخص من المكاشفة والفرق بينهما فرق
ما بين العام والخاص قوله وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفى اثنائه • يدل على ان التلويحات والالواح
والمطارحات شرع فيها قبل حكمة الاشراق قبل اتمامها شرع فيها ثم تممها فى اثنائها عند معاودة لاشتغال
والملال والانقباض وغيرها من العوارض • والذى رتبته فى ايام الصبى كاكثر رسائله • وهذا سياق
آخر • لان سياق المشائين هو البحث الصرف وهو المعول على البرهان وهذا السياق مبنى على الذوق والكشف
ومشاهدة الانوار • وطريق افرض من تلك الطريقة وانظم واضبط • وانما كان كذلك لان المطول المذكور فيها
موجز محرر محذوف عنه الحشو والفروع الكثيرة القليلة الاستعمال وانفتاح اشياء ركانتهم وطريقهم

غير مفصلة ولا مهذبة غاية التهذيب على ما ستعرفه واذا كان كذلك يكون انظم واضبط وكذلك
الطبيعى والالهى لظفرهم بامور جليلة شريفة بها تمت الحكمة وكملت الفلسفة وكانت مضطربة ناقصة
قبل في تلك كبيان الامور الاعتبارية وبعض القوى الحسية والخيالية وحذف امور لا طائل تحتها طالت
الفلسفة بها مع قلة الغنا وكثرة الخبط والاضطراب ويلزم من ذلك ان يكون هذه الطريقة • اقل اتعابا
فى التحصيل • لضبطها وتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زبدها عن زبدها على ما ستعاينه كله
• ولم يحصل لى اولا بالفكر • بل حصل بالكشف والشهود لما ارتكبه من الرياضات الصعبة والمجاهدات
الوصبة وهو المراد بقوله • بل كان حصوله بامر آخر ثم طلبت عليه الحجة • والبرهان بالفكر والنظر حتى لو
قطعت النظر عن الحجة ما شككنى فيه مشكك • لان حصول التيقن لم يكن بالحجة والبرهان بل كان بالكشف
والعيان والحجة مبنية عليه وما كان كذلك لا تشكك فيما يورده الخصم قوله • وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة ذات
المبدأ الاول والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق • وجميع
ما ينبنى عليه • كاكثر العلم الطبيعى وبعض الالهى وبالجملة اكثر ما يدرك بالفكر والنظر وغيره • اى جميع ما
ينبنى على غير الانوار كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبنية على ما ينبنى على علم الانوار • يساعدنى عليه كل
من سلك سبيل الله • يعنى يساعدنى على ما ذكرته من العلوم والاحوال كل من سلك طريق الله من الحكماء المتالهين
والصوفية العارفين الواصلين لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فصدق بعضها بعضا
• وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطن صاحب الايدى والنور • لان المذكور فى كتبه كطيماوس وفاذن ورسالة
وحكاية بعض معارجه وكثرة خوضه وذكره للنور الالهى والنور العقلى والنفسى يدل على انه ذوقه وهو موافق
لسلوكه وانما كان امام الحكمة لان الامام فى الحكمة هو القدوة وعلاوة الباحثين هو ارسطاطاليس وهو حسنة
من حسنات افلاطن ومن بعض تلامذته ومن لازمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطن مع البحث الذوق
التام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس وراءه تجرد والايدى هى النعم ومنه قوله تعالى اولو الايدى والابصار
اى البصائر وهو شدة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى ادراك الحقائق وهو معنى النور وكذا هو ذوق
جمع الحكماء من هرمس ابو الاسبه المصرى المعروف بادريس الى افلاطن والذى بينهما كانباذقلس وتلميذه
فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية وبعده فشت الحكمة البحثية
وما زال يشيع زيادة الفروع والفضول الغير المحتاج اليها الى زماننا حتى انطمست الاصول الصحيحة والقواعد
الحقة الصحيحة واشتغل باشياء لا حاصل لها وانما سمى هرمس والدا لانه اول من دون الحكمة والنجوم
والطلسمات وكثيرا من العجائب ثم تداولت حكمته على السنة تلامذته حتى انتهت الى هؤلاء العظماء

الاساطين الذين هم اهل يونان والاسطوانة ما يعتمد عليه الابنية وتقف عليه السقوف فكذى هؤلاء
اساتذة الاجلة عليهم اعتمد في الحكمة وبهم ثبتت ووقف بنيانها فالنسبة كالنسبة والاحوال كالاحوال
وكتاب المياصر الذي لانباذقلس وكتب فيثاغورس يدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما وهذا سبيل افلاطن في
ذلك وكذى انكساغورس وديمقراطيس وهم كثيرون لا نحصيهم ولا يضبط انوارهم الا الله تعالى **قوله**
وكلمات الاولين مرموزة • فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وغيرهم كانوا يرمزون في
كلامهم وكانت مصنفاتهم وكتبهم مملوة من ذلك وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة **الاول** لئلا يطلع عليها
من ليس لها اهلا فيصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور فيفضي ذلك الى فساد العالم **الثاني**
انه انما فعل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل الجهد في اقتناصها وتحصيلها وان لحقه في ذلك
مشقة ويستصعبها البليد والكسلان ومن ليس لها اهلا لغموضها فلا ينحو نحوها **والثالث** انما رمزوا
على ذلك لتشحذ الطباع وقوة للنفس باستكداد الفكر والطرح حتى يحتج الطالب الى الدعة والطيش فيقبل بكليته
عليها ولا يتوانى في تحصيلها ولما عذل افلاطن ارسطاطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها
وكشفتها فقد اودعت فيها مهاوي وامورا وغوامض لا يطلع عليها الا الشهر الفرد من الحكماء اشار والى ما ذكرنا
فلا رد على الرمز لان الرمز ظاهره يدل على خلاف باطنه والراد يرد على الظاهر الغير المراد ومهما لم يفهم المراد كيف
يمكنه الرد ولكن الرد يكون حينئذ متوجها على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فظهر انه لا رد على
الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس في مناقضة ارسطاطاليس على افلاطن **قوله** وعلى هذا ينبني قاعدة
الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس • مثل الفارسيين كانوا ايضا يرمزون في كلامهم من ذلك انهم يقولون
باصلين احدهما نور والاخر ظلمة وانما يرمزون على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام
الوجود الممكن لا ان المبدا الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة ولا يقول هذا عاقل او من يستحق المخاطبة فضلا عن
فضلاء فارس وعظمائها الماهرين فانه كان في الفرس امة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء مبرزون خائضون
غمرات العلوم الحقيقية غير مشبهة المجوس وقد احيا الشيخ حكمتهم ومذاهبهم في هذا الكتاب وهو بعينه ذوق
فضلاء يونان وهاتان الامتان متوافقتان في الاصل وهم كما ذكره مثل جاماسف ومن تلميذ زردشت
وفرشاوشتر وبزرجمهر الماسخ ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك
الافاضل والانبياء الاماثل وقد اندرست حكمتهم بحوادث الدهر واعظم الاسباب زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر
الاكثر من حكمهم وكتبهم والشيخ ظفر باطراف منها فرآها موافقة للامور الكشفية الشهودية **قوله** وهي ليست
قاعدة كفرة المجوس والحاد ماني • كفرة المجوس هم القائلون بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان

وليسوا موحدين واما الالحاد فهو تجاوز الحق وتعدينه وماني البابلي كان نصراني الدين مجوسي الطين ولما اخذ
يمزج بين الملتين ويخرج مذهبا متوسطا للنحلتين حرمته النصارى في دينهم وطردته من بيعهم فذاكرهم بالعمى
والدعوة الى زهادة مخربة للعالم مخالفة لاصل المجوسية في نفس من ترك التزوج واهمال الصنائع ورفض
الحرث وغير ذلك مما يؤدي الى خراب العالم فنفته ملوك الفرس عن مملكتها وشرطوا عليه القتل ان عاد اليها فانحاز
الى ثغور الهند وسمع منهم ومن السمنية اصحاب يزهدون اذ كانوا على اطراف ايرانشهر مجلس الها عند غلبة
المجوسية ثم انه لما عاد اليهم صلبه شابور بفارس ومذهبه قريب من مذهب كفرة المجوس ورأينا شيئا من كلامه
يدل على بلادته وجهله واليه ينسب المثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وهو النور والاخر اله الشر
وخالقه وهو الظلمة • وما يفضي الى الشرك بالله تعالى كمذاهب بعض الملتين وغيرهم وهم كثيرون **قوله** ولا تظن
ان الحكمة كانت في هذه المدة القريبة لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات
لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه وصلاحه انما هو بالحكماء الشارعين للشرائع
والواضعين للنواميس او بالحكماء المتألهين الباحثين فهو حجة ان لا تخلو الارض عن واحد منهم او عن جماعة تقوم
بحجج الله ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج فهم حفاظ العالم واوتاده بهم يدوم نظامه ويستقر احواله ويتصل
فيض الباري تعالى ولو خلا زمان ما عن جملتهم لعظم الفساد وكثر الخبط وهلك الناس بالهرج والجهل والعناية
الازلية تاباه وما احسن ما وصفهم علي كرم الله وجهه فقال في آخر كلام له كذا يموت العلم اذا مات حاملوه
بلى لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مقهور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وكم واين
اولئك هم الاقلون عددا الاعظمون قدرا اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله بهم حججه
حتى يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب اشباههم في كلام طويل وهو خليفة الله لان الباري تعالى لا بد له
في كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقي يصل الفيض والرحمة اليهم بتوسطه فكما ان حفاظ الملك على الملك
ونوابه خلفاؤه فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقائمون بحججه وبيناته خلفاء الله على خلقه ونوابه ومصلحوا
بريته والنفس خليفة الله في ارضه كما قال وهو الذي جعلكم خلائف الارض جمع خليفة وهم سكانها وقوله
اني جاعل في الارض خليفة وقوله يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فالخليفة تارة يكون بمعنى انه يخلف
في الرياسة والعلوم وتارة بمعنى انه يخلف في السكون في الارض الماضين اي • وهكذا يكون ما دامت السموات
والارض • ملك الامور تدوم بدوام السموات والارض لما سيظهر في العلوم من دوام الاجرام العلوية والسفلية
ودوام الانواع العنصرية ويلزم منه دوام الخلافة والمستخلف ايضا **قوله** ولا اختلاف بين متقدمي الحكماء
ومتأخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض • كانت عادة الاوايل ان يرمزوا في

كلامهم وتعرّضوا في حكمهم للاسباب المذكوره السالفه ولان اكثر المطالب الحكميه لا يمكن ان يلقى الى الجمهور مكشوفه غير مغطاة بلغطية مثالية وحجب رمزية لتكون اقرب الى افهام الجمهور وتكون بعضها سببًا لردعهم عن الرذيله وبعضها سببًا لتصور امور وهمية تكون موجبه لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم تحتمله فهمه ولا ادراكه فرمزت الحكما على اكثر الامور لينتفع العوام بظاهرها والحكما بباطنها فيكون ذلك اوفق واجمع للفضيله واصلح للخواص والعوام وهو ايضا تشبّه بالبارى تعالى واصحاب النواميس عليهم السلام فيما اتوا به من الكتب المنزله المرموزة بخلاف ما اذا كان الكلام صريحا والخطاب فصيحا فانه لا ينتفع الخواص دون العوام بل لا يبعد ان يكون سببًا لهلاكهم وقوله الاختلاف في الالفاظ هو اشارة الى ما ذكرنا لان الرمز هو ان ياتى بلفظ وضعه الواضع لمعنى ما فيضعه بازا معنى آخر لمناسبة ما بين ذلك اللفظ والمعنى الثانى فيفهم السامع من ذلك اللفظ معنى آخر ثم نشرع بنا قضه بحسب ما فهم من اللفظ قوله والكل قايلون بالعوالم الثلاثه يريد به عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وان كان افلاطن يسمى الاول بعالم الربوبية فان اراد الشيخ بذلك فيسقط عالم الجرم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد اى ان الحكما كلهم موحدون وانه واحد من جميع الوجوه بخلاف الفرق الاخرى فانهم غير متفقين فيه لا نزاع بينهم في اصول المسايل التى هى الامهات كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته عين ذاته وانه يفعل بالذات وامثال ذلك من امهات الحكمه واصولها واما الفروع فقد يقع الاختلاف فيها لاختلاف الماخذ فيها قوله والمعلم الاول وان كان كبير القدر عظيم الشان تام النظر لا شك في صحة وصفه بهذه الصفات فان كتبه المنطقيه والطبيعيه والالهية وكتبه في فروع الحكمه واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه تشهد بذلك الا انه لا يجوز المبالغه فيه على وجه يفضى الى الازرآء باستاذيه نشير بهذا الى ابى على سينا حيث قال في آخر منطق الشفآء في معنى القياس ما لا حظ المعلم الاول ما معناه هذا واما ما اقتبسنا ما اورثنا عن الاوايل ومن تقدمنا الا امورا جملية واقاعات وضوابط غير مفصله واما تفصيلها وبسطها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام والاحوال فهو امر قد كددنا فيه انفسنا بالليل والنهار واسهرنا اعيننا ومنا نجد ناوطاقتنا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتى بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسدّه ثم ان ابا على شرع بعد ذلك في تفخيمه فقال انظروا معاشر المتعلمين هل اتى بعده احد زاد عليه او اظهر فيه قصورًا او اخذ عليه ما اخذ مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال واما افلاطن الالهى فان كانت بضاعته من الحكمه ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة فذلك تعظيم ارسطاطاليس

[طاليس]
وهذا فيه ازرآء بافلاطن فقال الشيخ الالهى فى هذا المعنى انه لا يجوز المبالغه فى ارسطو كما فعله ابو على على وجه يفضى الى الازرآء باستاذيه وانما سمى اغاثاذيمون اعنى شيث بن آدم وهرمس اى ادريس واسقليبوس خادمه وتلميذه الذى هو ابو الحكما والاطبآء استاذيه لانه اخذ الحكمه عن افلاطن وهو اخذها عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس وهكذى خلف عن خلف حتى ينتهى الى الفاضلين اعنى اغاثاذيمون وهرمس واستاذ الاستاذ استاذ وهو ايضا اعنى ارسطاطاليس تلميذ لاولهم وكيف لا وكانوا معلمى الحقيقه ولو انصف ابو على رضى الله عنه لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطو [و]هذبها ماخوذه عن افلاطن الالهى وان افلاطن ما كان في العلم عند التدوين عاجزا عن ذلك وانما عاقه شغل القلب بالامور الاوفق الجليله والكشفيه الجليله واجتهاده في الرياضات والمجاهدات ومشاهدة جلال الحق والنظر الى كبريائه وهذه لباب من الحكم الحقيقيه ومن هو مشغول بهذه الامور المهمه النفيسه فمن اين يتفرغ لبسط الفروع وتفصيل الجمل الغير المهم وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته بارك الله الرزق نجدنا فقلت له ما بارد الحجى اى عقل مشغول بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل افلاطن الالهى على انه غير قاصر في البحث كما ذكره لكن اكثر كتبه ومصنفاته ما نقلت الى العربيه بل تلفت وذهبت ويحتمل ارباب السفارة اهل الكتب الالهيه المنزله من السمآء والشارعين اى الشارعين للنواميس وارباب النبوات وانما اغاذيمون وهرمس واسقليبوس من عظماء الانبياء واهل النواميس واصحاب الوحى ولهم المنصيب الاوفر من الحكمه ونفوذ الوحى والانفاس العقليه فذروا على تدوين الحكمه واظهار الفلسفه فان مبدا الفلسفة ماخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضيله النبوية والحكمه الفلسفيه قوله والمراتب كثيرة اى مراتب الحكمه والحكما وهم على ما ذكره عشرة طبقات حكيم متوغل فى التاله عديم البحث وهذا كاكثر ارباب النواميس والاوليآء من مشايخ التصوف وسلاك الامم كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور ونظرايهم من ارباب الكشف والذوق دون البحث الحكمى المشهور الثانى حكيم متوغل فى البحث عديم التاله وهو عكس الاول كاكثر المشايين من اتباع ارسطو من القدماء واكثر المتاخرين كالفارابى وابى على سينا واتباعهما ممن اصغى اليهم الثالث حكيم الهى متوغل فيهما وهذه الطبقه اعز من الكبريت الاحمر ولا اعرف احدا من القدما موصوفا بهذه الصفه لان القدما وان كانوا متوغلين فى التاله ولهم ابحاث اجمالية وضوابط الا انها لم تكن محررة ولا مهذبة ولا مفصلة فى عصرهم لان هذا انما تم الا بعد ارسطاطاليس فلا جرم لا يمكننا ان نحكم بتوغلهم فى البحث وان اريد بالتوغل معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الاجمالات ولا بسط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتهذيب فهم متوغلون فى البحث واما من المتاخرين فلم نعرف متوغلا فيهما

عن صاحب هذا الكتاب قدس الله نفسه وروح رمسه الرابع متوغل في التأله متوسط في البحث الخامس
متوغل في التأله ضعيف في البحث السادس متوغل في البحث متوسط في التأله السابع متوغل في البحث
ضعيف في التأله وباقي الاقسام ظاهر ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين
وذكرت وقوع كل واحد منهم في بعض هذه المراتب العشر قوله فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث
فله الرياسة اي له الرياسة في العالم العنصري لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين لانه قد وصل الى ما وصل من
الامر العظيم والشان الجسيم الالهي والعناية الازلية فيه سر عظيم وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق الى الباري تعالى
واجلهم عنده شانا ونسبته اليه اكمل واتم من غيره وان لم يتفق وقوع مثل هذا العزيز وندرته فالمتوغل في
التأله المتوسط في البحث لان شرف التأله اتم واعظم من شرف البحث فاذا كان له شرف التأله وشرف
التوسط في البحث فهو اولى من غيره وان لم يوجد له بحث بل تأله فقط فهو اولى من الباحث فحسب وهو خليفة الله
الذي لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان القسمين لم يلزم داءان وانما كان اولى من الباحث لانه لا بد للخلافة من التلقي
لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي لا بد له من ان ياخذ منه ما يحتاج اليه
الخلافة فالمتأله بقوة الاخذ عن الباري تعالى والعقول دون فكر ونظر بل باتصال الوحي والباحث لا ياخذ
شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فحسب قوله ولست اعني بهذه الرياسة
التغلب فان كثيرا من المتغلبين لا يستحقون المخاطبة لنقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرياسة الحقيقية
بل يعني بهذه الرياسة تحصيل الكمالات الانسية اما الذوقية والبحثية جميعا او الذوقية فقط لانه قد بان انه لا
رياسة للباحث الصرف بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كسائر الاسار ذوي الشوكة والملك وبعض
حكام الملوك مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض البطالسة ويونان وبعض الصحابة وامثالهم
وقد يكون خفيا كسائر الطريقة التي الحكماء من المشهورين والخاملين وهاولاء ارباب التأله الحقيقي يسميهم الجمهور
والعامة الاقطاب ويكون في كل عصر وزمان منهم جماعة الاان العظيم منهم كما لا يكون واحدا كما جاء في الاخبار
النبوية واذا كانت السياسة والحكم والسيف بيد المتأله الحاكم او المتأله فقط يكون ذلك الزمان نورانيا
لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضاء نعوه بغير العلم
والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام ومتالهة الحكماء واذا خلا الزمان عن رسالة التي تعني عن المدبر الذي
سنه الله تعالى على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات حينئذ غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات
واستيلاء ذوي الغباوة والجهالة وهذه الاحوال موجودة في اهل زماننا بعد الضعف الشرائع واحكامها فيهم
وانطماس السبل الحكمية والمناهج العقلية واجود الطلبة طالب التأله والبحث لجمعه بين الكمالين ثم طالب

التأله ثم طالب البحث لان طالب التأله طالب للتلقي الخلافة التي هي المقصد الاقصى والباحث لا خلافة
له ولا رياسة ولان طالب حصول اليقين بالتأله اقرب من طالبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك
والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث اما التأله فالموجود من علم الذوق والانوار الالهية هاهنا
لا يوجد في كتاب آخر مثله او قريب منه فهو حثيث على الحقيقة واما البحث ففيه جمل اصول العلوم وقواعدها كالمنطق
والطبيعي والالهي واحوال الاخرى لا خطر عظيم وليس للباحث الذي لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب لانه
مبني على الاصول الكشفية الذوقية والحكمة البحثية مبنية على اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف
الماخذ لانا نبحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد في الانظار والافكار الواصل الى التأله او الطالب
للتأله بعد حصول البحث واستكماله قوله واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي
وصار وروده ملكة له البارق الالهي عبارة عن الانوار الفائضة على النفوس الناطقة عن المجردات العقلية
عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية الروحانية وتلك الانوار والبوارق تعلم المجردات واحوالها
وهي اكسير الحكمة فاذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والاشارات والمطالب المهمة مبنيا على هذه الانوار
فمهما لم يحصل له هذه الانوار ويصير ورودها ملكة ثابتة لا يمكنه الاطلاع على اسرار هذا الكتاب ولان هذه الانوار
اصل المعرفة النفس والمجردات العقلية واحوالها فاذا لم يحصل له هذه الانوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها
بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة الا موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا ويخسر خسرانا عظيما بخلاف
صاحب الاشراقات العقلية فانه يستقل فهمه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل
اليه بالنفس فلا يضل وانما قيده بقوله وصار وروده ملكة لانه ان لم يصر الورود ملكة ثابتة مستقرة بلحظة
النفس ويتصوره ويمكن من ضبطه واستبانته لا يمكنها ان يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام وغيره
لا ينتفع به من اصحاب البحث الصرف او اصحاب الانوار الغير الثابتة هذا اقل الدرجات واعظمها ان يحصل
له الملكة الطامسة التامة وهي اخر المراتب قوله فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها
حسنة للبحث محكمة لانها مبنية على اصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية يثبت بامور نظرية وعلى هذه ضرورية
القواعد فرعوا الفروع وبسطوا الاقوال ورتبوا المطالب وافرزوا المسائل فهي لاجل ذلك حسنة محكمة و
ليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية لما ذكرنا من اختلاف الاصول وتباين الماخذ والمسالك قوله
بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي دون لوامع وشوارق نورية عقلية تكون مبني للاصول
الصحيحة فان من هذه القواعد ما ينبني على هذه الانوار لانه ليس جميع القواعد تبنى على هذه الانوار بل بعضها
مبني على ما ابتني عليه وبعضها على قواعد اخرى على ما يستعلم عنده توقف على ما في هذا الكتاب حتى ان وقع لهم

في الاصول شكل يزول عنهم بالسلم المخلعة اى اذا وقع لهم في الاصول التي يبنى عليها هذه العلوم شك شهد
فانه انما يزول بخلع النفس عن البدن ومعاينة المبادي العقلية فكما انا شاهدنا المحسوسات وتتبعنا بعض
احوالها كما فعلنا في الارصاد والاجسام الطبيعية فانا شاهدنا بالة الرصد وحسبنا ثباتها وشاهدنا احوال الكواكب رصده
من الحركات وكمياتها واستقاماتها ورجوعاتها وصعوداتها وهبوطاتها ومقاديرها وابعادها بينها بالات
الارصاد ثم بنينا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به وكذا ايضا شاهدنا الاجسام الطبيعية وبعض احوالها من
الاشكال والمقادير والالوان والحركات والسكونات وسائر التغيرات ثم بنينا عليه بعض العلوم الطبيعية
فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعانها وبعض هيآتها النورية ثم نبني عليها
اى نبني عليها العلوم الحكمية والاسرار الربانية قوله ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء اى كل من ليس
طريقته هذه الطريقة وليس تعويله في تحصيل العلوم على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار فليس له طائل
من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته ويتلعب به الشكوك لانه اذا كان اعتماده على البحث الصرف وعوله على
القال والقيل وعلى الاقيسة والبراهين فلا يحصل له بحث ما ولا يطمئن الى ما اثبته القياس مع كثرة المغالط
والشبه ويكثر ايراد الاسولة اما ترى ان حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا في
ذلك وتخبطوا وتحيروا من كثرة الاسولة الواردة عليهم ويشكل اللاحق على السابق حتى ان الذكي العاقل الاشق
بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكروه برهانا لسلم من القدح والطعن قوله والالة الواقية للفكر اى المنطق
الواقي للفكر والذهن عن الخطاء والزلل جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد لان
المقصود من هذه الالة صون الذهن عن الخطاء والاضطراب وهذه الضوابط المختصرة المذكورة فيها هي لباب
هذا الفن وخلاصة ما يحتاج اليه الفكر في صحة انتقالاته من المعلوم الى المجهول مع تضمنها تحسنه وسبحات
التقليد لطفه وتهذيب شعبه خالية عن الحشو والفضول وهي جامعة للذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد
كافية للذكي ولطالب الاشراق وذلك لان الفطن الذكي لجودة حدسه وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه اقل
اشارة وادنى ايمائه والبليد لا ينفعه القليل ولا تقنعه الكثير وطالب الذوق والكشف اذا انفطر لما هو
بسبيله من شروق الانوار ولمعان البروق فتقصر لذلك تجاربه اكثر المطالب ومهمات المسائل لان ذلك
النور هو اكسير العلم والحكمة وما لم يتهيا له الجزم به لتوقفه على الفكر الصرف يكفيه من علم المنطق اقل المختصرات
والضوابط النورية بنفسه وسرعة قبولها ومن اراد التطويل والتفصيل فعليه بالكتب المفصلة كالمطارحات
والتلويحات والشفاء والنجاة وغيرها من الكتب قوله ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين القسم
الاول في ضوابط الفكر الذي يعلم صحيح الفكر من فاسده وهي صناعة المنطق وكيفية حل المغالطات وبعض

القواعد المهمة المحتاج اليها في فهم الانوار وينحصر في ثلث مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية
وما يتعلق بذلك من معرفة مبادي الوجود وترتيبه وسياتي ان شاء الله الكلام فيه مفصلا المقالة الاولى
في المعارف والتعريف وفيه ضوابط سبعة اقول اعلم ان المنطق علم يتعلم منه صحيح الفكر عن فاسده تصورا
كان او تصديقيا وقد عرف بتعريفات عدة كقولهم الة قانونية تعصم مراعاتها الانسان عن ان يضل في
فكره او علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من المبادي الى المطالب او علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب
في الاقوال والخير والباطل في الاعتقاد والافعال وامثال هذه كثيرة وكلها يرجع الى معنى واحد وهذه الالة
التي هي المنطق ينقسم الى قسمين تصورات وتصديقات وذلك باعتبار ان المعاني الحاصلة في الاذهان فانها
اما ان يعتبر بالنسبة الى نفس حصولها في الاذهان الذي هو نفس ادراكها فقط او بالنسبة الى الاحكام عليها
بنفي او اثبات فالاعتبار الاول هو التصور والثاني هو التصديق ثم ان التصورات والتصديقات لا يجوز
ان يكون كلها ضرورية والا لما فقد احد علما ما من العلوم ولا كلها نظرية والا لزم الدور او التسلسل فاذن
بالضرورة بعضها ضرورية كتصور الوجود وان الواحد نصف الاثنين وبعضها نظرية كتصور الملك وحدوث
العالم وينتهي النظرية الى القسم الضروري حتى لا يلزم دور ولا تسلسل ثم ان النظر والفكر الذي هو ترتيب
مقدمات معلومة ربما خاصة ان يكون لبعض اجزاء الشيء عند البعض الى اخر وضع ما يتادى منها الى
تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما للاختلاف العلماء في الاراء والمذاهب فلا بد ان يكون الخلل
في الفكر لاوهام كاذبة وخيالات فاسدة فقد يكون في المادة وهو ما يتبع الترتيب فيه اما في التصورات
فكاخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل واما في التصديقات فكاخذ الوهميات والمشبهات
والمخيلات مكان اليقينيات وقد يكون في الصورة وهو نفس الترتيب كالتعريفات الفاسدة في التصورات
والضروب العقيمة في التصديقات وقد يكون الخلل في المادة والصورة معا ففائدة المنطق معرفة التصورات العقيم
والتصديقات المعلومة المناسبة لمطلوب مطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تاليفها المستقيم والمعوج
والفطرة الانسانية لا تستقل بذلك فاحتجنا الى تحصيل الة قانونية تعصم الذهن مراعاتها عن الخطاء
وهو المنطق لا ان يوجد في البشر خاصية في نفسه يستغني بها عن تعلم المنطق او يقع الفكر على القسم
البديهي والمنطق يسمى رئيس العلوم اذ يعني الرياسة بنفوذ حكمه في الغير دون نفوذ حكم الغير عليه وان عني الرئيس
انه مقصود بالذات فليس برئيس قوله الضابط الاول هو ان اللفظ دلالته على المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه هي دلالة القصد اقول الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم
بالوضع ودلالة اللفظ على المعنى ان كان على تمام المعنى الذي وضع اللفظ بازائه فتسمى عند المنطقيين دلالة

المطابقة لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذي وضعه الواضع بازائه ماخوذ من طبق النعل على النعل وهو مساواة
احدهما للآخر وسماها الشيخ دلالة القصد لان الواضع الاول قصد بوضع لفظ الانسان لمعناه وضعه لمجموع الحيوان
والناطق فدلالة الانسان عليهما تسمى دلالة المطابقة والقصد وان كان دلالة اللفظ على جزء المعنى وتسمى تضمنا عند
المنطقيين وعند الشيخ دلالة الحيطة لان لفظ الانسان اذا دل على مجموع الحيوان الناطق فقد دل بالتضمن على احدهما
اولا وضمنه اذ فهم الجزء سابق على فهم الكل واذا دل اللفظ على مجموع المعنيين واحاط بهما فقد احاط باحدهما ايضا لا
وان كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فتسمى التزاما عند الجمهور وعند الشيخ دلالة التطفل لان لفظ الانسان اذا دل
على الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى احدهما بالتضمن فيدل على ما يلحقه كالكتابة بالالتزام للزومه له لزوما ذهنيا
بمعنى انه متى حصل الشعور بالملزوم حصل الشعور باللازم وسماها الشيخ تطفلا لان اللازم خارج عن مفهوم
الملزوم تابع له غير داخل فيه كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل في جملتهم واحترز بعض المتأخرين
بقوله من حيث هو جزء في التضمن عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء كالعالم
الموضوع للاثيري والعنصري معا ولكل واحد منهما فيدل على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد ايضا من حيث
الوضع ويدل بالتضمن من حيث كونه جزءا او من حيث هو لازم في الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمى بالمطابقة
عند كونه مشتركا بين المسمى ولازمه كالشمس الموضوع للقرص والشعاع فيدل لفظ الشمس على الشعاع من حيث
الوضع بالمطابقة ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام فلولا القيد بالحيثية لدخلت دلالة التضمن والالتزام
في المطابقة فمن حيث هو جزء في التضمن يخرج دلالته على جزء المسمى بالمطابقة فان تلك الدلالة ليست لكونه جزءا
بل لكون اللفظ موضوعا له ويخرج بقوله من حيث هو لازم دلالته على لازم المسمى بالمطابقة فانه ليس لكونه لازما
بل لكونه موضوعا له ولا بد من ذكر هذا القيد في المطابقة ايضا لئلا ينتقض بدلالة اللفظ على جزء ما وضع عند كون
اللفظ مشتركا بين الجزء والكل وان قيد بتوسط الوضع في الدلالات الثلاث فلا يرد عليه دلالة اللفظ بالمطابقة
على الجزء في حد التضمن عند الاشتراك اذ ليس ذلك بتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس
المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذلك في الالتزام فان ذلك ليس بتوسط الوضع للازم بل بتوسط الوضع لنفس
المسمى وانما اهمل الشيخ هذه القيود في الدلالات الثلاث لاعتماده على ان القرينة المعنوية في حكم القرينة اللفظية
فهذه القيود مضمرة مرادة في جميع اجزاء الحكمة وصرح الرئيس بذلك وحينئذ يستغنى عن ذكر هذه القيود
قوله ولا تخلو دلالة القصد عن متابعة دلالة التطفل اذ ليس في الوجود ما لا لازم له اقول يجب ان يكون
الملزوم الموجود الموصوف بكونه لا يخلو عن اللازم بحالة متى حصل الشعور به حصل الشعور باللازم اذ
الدلالة تتعلق بالفهم فيكون اللازم بحالة اذا اطلق لفظ الملزوم فهم منه اللازم واقل ما يلزم الماهية انها

شيء او موجود او حقيقة او ليست غيرها وانها معلومة وامثال ذلك فدلالة المطابقة والقصد تستلزم
دلالة الالتزام والتطفل واوردوا عليه بانه لا يلزم ان يكون لكل ماهية لازم يلزم من تصور الماهية تصور
اللازم اذ لا يلزم ان يكون لكل ماهية لازم هذا شانه لامكان تصور كثير من الماهيات مع الذهول
عن لوازمها فانا لا نسلم ان الشيئية والوجود والغيرية وامثالها لازم لكل ماهية لتصورنا تلك الماهيات
المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة قوله ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطة اذ من الاشياء ما لا اجزاء
له اقول دلالة التضمن والحيطة غير لازم لدلالة المطابقة والقصد فانه يلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وههنا لا يلزم من انتفاء التضمن انتفاء المطابقة والقصد
لامكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها كدلالة لفظ الاله على معناه فحينئذ توجد
الدلالة القصدية بدون التضمن فلا يكون لازما والالتزام لا يلزم التضمن اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة
لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره واما التضمن والالتزام فهما تابعان للمطابقة فان التضمن فهم جزء المسمى
والالتزام فهم لازم المسمى فهما فرعان تابعان لها والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والاصل قوله
والعام لا يدل على الخاص بخصوصه اقول ذكر بعض العلماء ان لفظ العام الكلي يدل على ما تحته من
الجزئيات بالمطابقة وذكر الشيخ في معظم كتبه فساد ذلك لان العام كالحيوان مثلا لو دل على الخاص كالانسان
لكانت دلالته عليه لا بد ان تكون باحدى الدلالات الثلاث وليس بالمطابقة اذ ليس مفهوم الانسان بعينه هو
مفهوم الحيوان ولا بالتضمن ايضا اذ ليس مفهومه جزءا من مفهوم الحيوان ولا بالالتزام فانه لا يلزمه لزوما
ذهنيا ثم الحيوان العام لو دل على الانسان الخاص بخصوصه لما صح ان يقال لمن قال رايت حيوانا ان يقول ما رايت
انسانا بالكلية ان يقول ذلك ولا يصح ان يقول ما رايت جسما او متحركا بالارادة لدلالة الحيوان على ذلك قال
الشيخ الضابط الثاني الى آخره اقول زعم المشاؤون ان الادراك منحصر في التصور والتصديق لانه ان
كان ساذجا فهو التصور وان كان معه حكم بنفي او باثبات فهو التصديق وهذا انما يصح في الادراك الصوري
فاما علم الباري تعالى والعقول والنفوس بذواتها وكذلك العلوم الاشراقية الحاصلة بعد ان لم تكن فانه يحصل
للمدرك بنفس [illegible] وهو الاضافة الاشراقية لا غير الكافي فيها مجرد الحضور فيخرج عن القسمين الا ان يريد
بالعلم العلوم التجددية وهي العلم بالاشياء الغائبة كما ذكره الشيخ بقوله هو ان الشيء الغائب [illegible] اذا ادركته
فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع الذي هو اول الشروع في الحكمة الغير الخالي عن [illegible] الاتي تحقيقه في
قسم الانوار على ما اشرنا اليه فانه يحصر القسمين المذكورين فالحاصل ان ادراك الاشياء الغائبة عنا انما
هو بحصول امثلة حقيقتها فينا لان الشيء الغائب عنا ذاته اذا علمناه ان لم يحصل منه اثر فينا فيستوي حالتا

ماقبل العلم وما بعده وهو محال وان حصل منه اثر فينا ولم يطابق ما في الخارج فلم يكن معلوما كما هو لكن قد
علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمته فالاثر الذي فينا صورته ومثاله **قوله** والمعنى الصالح
في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العام **اقول** كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة
كثيرين وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه يسمى ذلك المعنى كليا وعاما وكذلك اللفظ
الدال عليه يسمى كليا ولفظا عاما كالحيوان معنى ولفظا وان كان اللفظ معنى واحد يمنع نفس تصور معناه
من وقوع الشركة فيه لنفسه فيسمى ذلك المعنى جزئيا وشخصا وكذلك اللفظ الدال عليه كلفظ زيد
ومعناه ثم الكلي اما ان يكون الشركة فيه بالفعل كالانسان المشترك فيه بين زيد وعمرو وخالد وغير ذلك
من الافراد الغير المتناهية وقد يكون الافراد المشترك فيها بالفعل متناهية كالكواكب او يكون الشركة
من افراد الكلي بالقوة كالشمس عند من يجوز وجود شموس كثيرة فيقدر وجودها يكون لفظ الشمس واقعا
عليها بمفهوم واحد او كالاله الذي مفهومه من حيث الذات لا يمنع من الشركة والا لما افتقر في ثبوته الى
البرهان فامتناع الشركة ما جاء من نفس المفهوم بل من دليل منفصل فالقسم الاول من الذي الشركة
فيه بالقوة لها فرد ممكن وفي الثاني واجب او يكون الشركة في شيء لا وجود لمسماه في الخارج لا في الواحد
ولا في الكثير فيه يكون ممتنع الوجود في الخارج كشريك الباري ولولا ان له معنى متعددا والا لامتنع الحكم عليه
بالامتناع او يكون ممكن الوجود في الخارج كجبل من ياقوت وبحر من زيبق **قوله** وكل معنى يشمله غيره
فهو بالنسبة اليه سميناه المعنى المنحط **اقول** كل كليين ان لم يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه
الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس وان صدق كل من كلي الطرفين فهما المتساويان كالانسان
والناطق او كل من احد الطرفين جزئيا من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان
فالحيوان يشمل الانسان والفرس وغيرهما فالحيوان الشامل هو العام والانسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة
الى العام منحط معناه عن معناه لخصوصه وعدم شموله ما يشمله الحيوان وان صدق كل واحد منهما على الآخر
جزئيا فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض **قال** الشيخ الضابط الثالث
هو ان كل حقيقة فاما بسيطة وهي التي لا اجزاء لها في العقل او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء كالحيوان **اقول**
كل حقيقة سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فاما ان يكون بسيطة واما ان يكون مركبة فالبسيطة هي
التي لا اجزاء لها في العقل اصلا كالباري تعالى والنقطة والمركبة هي التي يكون لها اجزاء او اجزاء فيه كالحيوان
المركب من الجسمية ومن شيء يقتضي حيوته وهي النفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى انه اذا اخذ
هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانية التي هذا جزؤها في الذهن كانت الجسمية الذاتية اعم من الحيوانية والجوهرية

الخاصة منحطة بالنسبة الى الجسمية العامة والنفس الحيوانية جزء خاص لا يوجد الا في الحيوان وهو
الذاتي الخاص وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساويا للحقيقة كاستعداد النطق للانسان وقد
يكون اخص منها كالدجاجية له ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة والا لزم ان يكون كل ماهية
مركبة من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد فكل ماهية
بسيطة لا جزء لها اصلا واما المركبة فلا بد لها من ذلك والجزء الذاتي لا بد وان يسبق تصوره تصور الماهية التي
لا يمكن تحققها بدون جزئها فان الشيء المركب لا يحصل في العقل الا باجزائه فيتأخر بالذات عن حصول اجزائه
فيتقدم اجزاؤه عليه لا محالة عقلا ويجوز عدم تصور الذاتي في الوجود الخارجي على الذات لان عدمه من لوازم
ذاته فاذا تصورنا الذات تصورنا تقدمه **قوله** والحقيقة قد يكون لها عوارض مفارقة كالضحك بالفعل
الى آخره **اقول** كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهي غير لازمة لها كسائر العوارض المفارقة
كالضحك بالفعل للانسان والكتابة بالفعل له وكل صفة واجبة الثبوت للموصوف فهي لازمة له اذ لا معنى للازم الا
ما لا ينفك عن الشيء وجزء الماهية لما لم ينفك عنها فهو لازم ايضا الا ان اصطلاح المنطقيين تخصيص اللازم
بالوصف الخارجي الغير المنفك عن الماهية وعرف بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها والمراد بالصحبة
صحبة الدوام ليخرج المفارق وقيل ان اللازم هو الذي لا ينفك عن الشيء لامر عائد اليه ولا يكون جزءا منه
ولوازم الماهية والوجود ككون الانسان مخلوقا او مولودا او محدثا داخلة فيه سواء كانت بوسط او
بغير وسط ثم اللازم ان كان للماهية فاما ان يكون بلا وسط كالتعجب للانسان والزوجية للاربعة و
الفردية للثلاثة او بواسطة كالضاحك اللازم للانسان بواسطة التعجب والوسط محمول يلزم الموضوع
بسببه محمول آخر كقولنا كل انسان متعجب وكل متعجب ضاحك فكل انسان ضاحك فالضاحك لحق الانسان
بواسطة التعجب ويجب وجود اللازم بلا وسط لانه ان كان موجودا اثبت المدعى والا فينتهي الاوساط الى
لازم بلا وسط والا يلزم دور او تسلسل واختار من رسم الذاتي بانه الذي لا يكون نسبته الى الماهية
نسبة العلة او انه الذي لا يمكن توهم رفعه فان اللوازم تشاركه في هاتين الامارتين واللازم التام ما يجب
نسبته الى الماهية لذاتها ولا يمكن رفعه في الذهن والعين كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضحك
بالقوة للانسان فان هذه اللوازم لو جاز ارتفاعها في احد الوجودين لم يكن لوازم وليس ان الفاعل الخارجي
جعل المثلث ذا زوايا ثلاث وكان حينئذ يلزم ان يكون الزوايا الثلاث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث
وكان يجوز ان يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث وهو محال فالعلة للزوايا الثلاث هي نفس المثلث
لا غير واللازم الناقص ما يمكن رفعه في الذهن دون العين كعمى الاكمه فانه يمكننا تصور الاكمه بصيرا

ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك في العقل والعرضي المفارق هو الذي لا يكون مقوما ولا لازما فقد يكون بطيء الزوال
كالشباب في الشيخوخة وقد يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل قال الشيخ الضابط الرابع
هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون لحاق فاعل وما الذي يلحقها من
غيرها الى آخره اقول المعلولات الممكنة واجبة بعللها فاذا قطعنا النظر عن العلة لا يكون للمعلول وجود
اصلا فاذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء آخر او فرض عدمه فان ذلك الشيء لا يكون علة لذلك الشيء الآخر
ولا الآخر معلولا له فاذا اردنا ان نعرف ما يجب للحقيقة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر اليها بعقولنا
مع قطع النظر عن كل ما سواها فما يجب لها في هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فعلته نفس الحقيقة دون
العلة الخارجة اذ المفروض قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه لعلة خارجة لما امكن ملاحظته بدونه بل كان
ممكن اللحوق والرفع فاذا نظرنا الى الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفاعل اياه وجدنا
ان الواجب له لذاته هو المقدار المطلق والوضع المطلق دون المخصوص منهما كذراع او قيام لانه لما لم يمكن ملاحظته
بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخصوصين وجب انتساب الاول الى الجسم دون الآخرين
فهو علة لها قوله والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل اقول الجزء المقوم للماهية وهو المسمى
عند المشائين ذاتيا له امارتان احديهما تقدم تعقله على تعقل الماهية لانه حيث لا يمكن وجود الماهية بدونه
فان الذاتي اذا تصوره العقل وتصور ما هو ذاتي له فانه يمتنع تصور الذات الا اذا تصورنا الذاتي اولا
لان المركب يمتنع حصوله في العقل الا بحصول اجزائه فهو متأخر بالذات عن حصول اجزائه الامارة الثانية
للذاتي هو ان يكون له مدخل في تحقق الكل اي انه يكون علة ناقصة وهي التي يجب ان يعدم المعلول بعدمها
ولا يجب بوجودها وحدها بل بها مع باقي الاجزاء الاخرى وسيأتي تمام البحث في الذاتي قوله والعرضي
اللازم او المفارق تتأخر عن الحقيقة بتعقله والحقيقة لها مدخل ما في وجوده اقول العوارض
الخارجة عن الماهية سواء كانت لازمة او مفارقة وجودها تابع لوجود الماهية فيتأخر وجودها عن
وجودها بالذات وكذلك تعقلها عن تعقلها واعلم ان قولهم ان الذاتي هو الذي نسبته الى الماهية لا يكون
نسبة العلة تشاركه بعض العوارض كالزوايا الثلاث للمثلث فان الذاتي لما لم يفتقر في حصوله للماهية
الى علة اخرى فاعلة اذ الذي جعل الانسان انسانا هو الذي جعله حيوانا فان الجعلين لو اختلفا لامكن جعله
انسانا مع عدم جعل الحيوان وهو محال وهذا حكم اللوازم فان الذي جعل المثلث مثلثا هو الذي جعله ذا زوايا
ثلاث فان الجعلين لو اختلفا لامكن جعله مثلثا مع عدم الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث جعل م
وهو محال ومعنى علة الذاتي ان علة الذاتي هي العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات فالجاعل يجعل الذاتيات

٣

اولا ثم يحصل منها الماهية فانا لم نحصل لوازم الماهية بما لها الا ان اللوازم يكون معلولة للماهية الذاتي
يكون علة ناقصة لها ولما كانت اللوازم متأخرة في الوجود عن الماهية لا تنفك عنها اسندها بعض الحكماء الى الماهية
وبعضهم الى علة الماهية كما يستند المعلول الى العلة القريبة والبعيدة ويمتنع استناد الذاتي الى الماهية
لتقدمه عليها في الوجود بل يستند الى علة الماهية ولما كانت العلل المفارقة علة للذاتيات واللوازم عند
حصول الاستعداد للماهية فلا يكون الماهية علة تامة للوازم ولم يفرق الشيخ في هذا الكتاب بين العرضي
اللازم والمفارق بل قال ان العرضي اللازم او المفارق تتأخر عن الحقيقة بتعقله والحقيقة لها مدخل ما
في وجوده فكما كانت الماهية علة ما للوازم فهي علة ما للاعراض المفارقة اذ لولا استعداد الماهية لها لم
يمكن حصولها من المفارق الا ان علتها للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة فافهم واللوازم المحتاجة الى العلة هي التي
لها صورة في الخارج واما اللوازم الاعتبارية فلا تحتاج الى علة ثم اللوازم الخارجية للشيء قد تكون مترتبة فيلحق
البعض لا محالة بعضها بتوسط بعض كالكاتب والضاحك وقد لا يكون مترتبة فيلحق البعض للماهية بتوسط البعض
كالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب وما يقع من هذا القسم في الاعيان يجب نهايته للبرهان الدال على نهاية
السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة في الوجود والعرضي الخارج عن الماهية قد يكون اعم من الماهية كاستعداد
المشي للانسان الشامل له ولغيره وقد يكون مختصا بها لازما لها كاستعداد الضحك للانسان قال
الشيخ الضابط الخامس هو ان المعنى العام لا تحقق له خارج الذهن الى آخره اقول المعنى العام وهو الكلي
يمتنع حصوله في خارج الذهن فانه لو كان موجودا في خارج الذهن لكان له هوية متعينة لا اشتراك لغيره
فيها بها امتاز عن باقي الماهيات الخارجية وحينئذ لا يكون تلك الهوية هوية عامة مشتركا فيها بل خاصة
مشخصة وكنا فرضناها عامة كلية هذا خلف قوله والمعنى العام اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالانسان
على شواخصها ويسمى العام المتساوي الى آخره اقول اعلم ان اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان
كثيرا وكان المعنى واحدا فهي الالفاظ المترادفة كالاسد والليث والهزبر وان كان المعنى كثيرا فهي الالفاظ
المتباينة كالسماء والارض والمولدات وان كان اللفظ واحدا وكان المعنى كثيرا او الاشتراك في ذلك اللفظ ليس
لمعنى فيسمى مشتركا كالجون المشترك بين الابيض والاسود ولما كان اللفظ المشترك موضوعا لكل الحقائق
بالسوية كان النسبة الى واحد غير معين مجملا والى المعين مبينا وان كان الاشتراك في اللفظ لمعنى غير
مقصود باللفظ فاما ان يكون مشابهة كالفرس الواقع على الحيوان الصاهل والمنقوش على الجدار
وهو مشابهة في الصورة او ملازمة بسبب مناسبة او مشابهة بينهما ويجب ان يكون المشابهة في امر
المشهور كالشجاعة للاسد لا في المخفي كالبخر ويسمى الالفاظ مجازا ومشابهة ان لم يترك الوضع الاول
وان ترك الوضع الاول

يسمى الفاظا منقولة فقد يكون الناقل هو الشرع كالصلوة الموضوعة في الاصل للدعاء ثم نقلها الشرع الى افعال
مخصوصة وقد يكون الناقل هو العرف العام كالدابة التي وضعها الواضع لكل ما يدب على الارض ثم نقل الى
الفرس والبغل والحمار وقد يكون الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النحاة الناقلين لطرف الموضوع لطرف
الشي الى اللفظ الذي معناه في غيره وان كان الاشتراك المعنى مقصودا باللفظ غير متساو في الكل يسمى مشككا وهو
اما ان يكون حصول المعنى في البعض حاصلا قبل البعض آخر كالوجود الحاصل في الواجب قبل الممكن ما التشكيك
في هذا القسم بالتقدم والتأخر وقد يكون التشكيك بالاولى والاحرى كالوجود في الباري والممكن فانه فيه تعالى
اقوى واتم من سائر الممكنات وقد يكون التشكيك بالاشد والاضعف كالبياض على الثلج والعاج وهو في
الثلج اشد واقوى وانما سمي مشككا لمشابهته للمشترك من وجه والمتواطي من وجه آخر فيتعين الناظر فيه في
شكه انه مشترك او متواطي وان كان الاشتراك المعنوي متساو في الكل وهو الذي يكون حصول ذلك المعنى في
جميع الافراد الذهنية والخارجية على السوآء كالحيوان بالنسبة الى جزئياته فالاشتراك في افراد الحيوان
معنوي مقصود باللفظ ويسمى الفاظا متواطية اي متوافقة افراده في معناه وكذلك الاربعة على شواخصها
قال الشيخ الضابط السادس هو ان معارف الانسان فطرية وغير فطرية الى اخره **اقول** لما كانت
معارف الانسان لا تخلو من ان تكون اما تصورات او تصديقات وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى
فطري وهو ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على الاكتساب في التصور او ما يكون تصور الطرفين كافيا بالجزم
بالنسبة بينهما وغير فطري وهو الكسبي اما من التصورات فهو ما يفتقر حصوله في العقل الى كسب واما من
التصديقات فهو ما يفتقر في الجزم بالنسبة الحكمية الى برهان **قوله** والمجهول اذا لم يكفه التنبه والاخطار بالبال
الى اخره **اقول** المجهولات التصورية والتصديقية اذا لم يكف في معرفتها التنبه والاخطار بالبال كما في
الضروريات ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجردات
التي توصل بها الحكماء والمجردون من الصوفية الى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب لذاته فان
الناظر بها خاصة بغير الفكر من الرياضات والمجاهدات تؤدي الى مشاهدة هذه الجواهر النورية كما سنعرفه
في هذا الكتاب فحينئذ لا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة ترتيبا خاصا يتادى منها الى
معرفة المجهولات التصورية والتصديقية منتهية في اخر الامر الى الفطريات لئلا يلزم دور ان علم كل مطلوب
بالاخر وتسلسل اذا توقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب وهو محال
لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى وحصول ما لا يتناهى في الذهن دفعة واحدة محال فلا بد من الانتهاء الى
الفطريات كما عرفته **قال** الشيخ الضابط السابع هو ان الشي اذا عرف بما لا يعرف فينبغي ان يكون التعريف

بامور تخصه الفصل **اقول** المعرف للشي ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشي او تميزه عن كل ما
عداه فيلزم منه تقدم المعرف على المعرف لتقدم العلة على المعلول وان يكون غيره لتقدم العلم بالعلة المعرفة
على المعلول المعرف ويجب ان يكون المعرف اجلى من المعرف اذ معرفته سبب لمعرفة المعرف وان يساويه
في العموم بان يكون صدق احدهما مستلزما لصدق الآخر كالانسان والناطق فان الاعم كالحيوان لما دل
على ما ليس معرفته مطلوبة فهو غير صالح للتعريف لعدم تميز المعرف عن غيره والاخفى كالناطق اخفى لكثرة
وجود الاعم وعدم احتياجه الى بعض القيود المحتاج اليها الاخص ويجب ان يكون مساويا له في المفهوم بمعنى
ان معنى هذا هو معنى الآخر كالانسان والحيوان الناطق قوله فينبغي ان يكون التعريف بامور تخصه لان الامور
التي لا تختص بالشي المختصة بشي آخر كيف يكون معرفة له ثم لا تخلو اما ان يكون جميع آحاد المعرف واجزائه
مختصا بالمعرف كقولك في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر او يكون البعض مختص بالمعرف والبعض
الآخر بعينه كقولك ان الانسان حيوان ناطق او يكون المجموع مختص به دون كل من الآحاد كقولك في تعريف الخفاش
انه طائر ولود واعلم ان التعريف اما ان يكون بالامور الداخلة في حقيقة الشي وكان مع ذلك بالجنس القريب مع
الفصل القريب كان ذلك حدا تاما كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وان كان بالجنس البعيد والفصل كقولك
انه جسم نام ناطق كان ذلك حدا ناقصا وان كان التعريف بالامور الخارجة اللازمة او بالداخلة والخارجة كالجنس
القريب والخاصة كان ذلك رسما تاما او بالجنس البعيد مع الخاصة كان رسما ناقصا **قوله** والتعريف لا بد
ان يكون اظهر من الشي **اقول** يجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشي بالمساوي في المعرفة والجهالة
كقولك ان الزوج ما ليس بفرد فان المعرف يجب ان يكون اظهر واعرف من المعرف واجلى منه فاول مراتب
الخطار مساواة المعرف للمعرف في المعرفة والجهالة ومثاله الكتاب بالاب والابن المتساو من حيث المعرفة كما
يقال الاب هو الذي له ابن والابن بانه الذي له اب ويليه في الرتبة التعريف بالاخفى كتعريف النار انها اسطقس
شبيه النفس التي هي اخفى من النار ويليه تعريف الشي بنفسه كتعريف الحركة بالنقلة فان الاخفى يمكن
ان يكون اعرف عند البعض او من وجه ويمتنع ان يكون الشي اعرف من نفسه بوجه ويليه في الرتبة تعريف
الشي بالمعرف الابد اما بمرتبة واحدة كقولك ان الكيفية ما بها يقع المشابهة واللامشابهة والمشابهة
اتفاق في الكيف او بمراتب كقولك ان الاثنين هو الزوج الاول والزوج الاول هو المنقسم بمتساويين والمتساويان
هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر واللذان لا يزيد احدهما على الآخر هما الاثنان فقد عرفت الاثنين بالزوج الاول
المعرف بالمتساويين المعرف بعدم الزيادة المعرف بالاثنين المطلوب معرفته في الاول اللازم منه تعريف الشي
على نفسه بمرتبتين او اكثر **قوله** وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ **اقول** تعريف الشي ليس

عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ لا بان تبدل اللفظ بلفظ اشهر منه انما يكون فيمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ كما اذا علم معنى الاسد ولم يعلم معنى الغضنفر فسأل عنه فيجاب بما هو اشهر منه وهو لفظ الاسد المبدل للاخفى وهذا ينتفع به في اللغات قوله والاضافات فانه ينبغي ان يوجد في حدها السبب الموقع للاضافة اقول تكرار الشيء في الحدود منهي عنه كقولك الانسان حيوان جسماني ناطق والجسم داخل في الحيوان فدال عليه بالتضمن الا في محل الضرورة كالمضاف فان تعريف احدهما بالآخر محال لان معرفتهما معا ويجب تقدم المعرف على المعرف فلابد من اخذ المتضايف في حد المتضايف مع السبب الموقع للاضافة فيستقيم حد الاب كقولك الاب انسان حيوان يولد آخر من نطفته من نوعه من حيث يولد الآخر من نطفته من نوعه فالحيوان احد الذاتين المتضايفين والذات المضافة الاخرى من نوعه وهي الذات الخاصة ويولد الآخر من نطفته سبب موقع للاضافة فيجب تكرار هذه النسبة والا لكن صدق على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفاتها لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات الموضع الثاني التكرار في محل الحاجة كما في المشتقات فانه يجب ان يوجد ما منه الاشتقاق مع امر ما في حدها في حد مواضع الاشتقاق كقولك في تعريف الاسود انه شيء ما قام به السواد من حيث هو كذلك فالذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا في التعريف شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين ومن حيث هو كذلك لاخراج المعنى الثاني وتعيين المعنى الاول الذي كان هو المعرف قال الشيخ فصل اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء حدا اقول ذكر الرئيس في الاشارات ان الحد قول دال على ماهية الشيء والقول هو اللفظ المركب لان اللفظ الواحد انما يسمع به في الالفاظ اللغوية والمراد بالدال ما يدل بالمطابقة دون التضمن كدلالة الحيوان الناطق على الانسان والحد اما ان يكون تاما او ناقصا فالتام هو المشتمل على جميع ذاتيات الشيء واجزائه الداخلة في ذاته وحقيقته فلا يكون الا واحدا اذ جميع ذاتيات الشيء لا زيادة فيها ولا نقصان واما الحد الناقص فهو المركب من بعض الاجزاء وهو كثير يتفاضل بكثرة الاجزاء وقلتها واسم الحد يقع على التام و الناقص بالاشتراك اذ التام يدل على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مركب والحد الناقص يدل على الماهية بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء بهذا الاسم اولى مما قلت اجزاؤه واما اذا كان التعريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة البينة فهو الرسم التام كقولك ان الانسان حيوان ضاحك وان كان بالجنس البعيد مع الخاصة فهو الرسم الناقص كقولك ان الانسان جسم ضاحك هذا ما ذكره جماعة المشائين واما ما ذكره في حكمة الاشراق فقال ان تعريف الحقيقة بالعوارض الخارجيات وسيما كما يقول ان الانسان ضاحك كاتب بادي البشرة منتصب القامة عريض الاظفار قوله واعلم ان الجسم

مثلا اذا اثبت له مثبت جزءا اشكل فيه بعض الناس وينكره بعض الناس اقول ذهب المعلم الاول واتباعه الى ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة البسيطتين الغير المحسوستين واما الامور المحسوسة منه فكلها اعراض لامكان تبدلها وتغيرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها والقدماء ينكرون ذلك ويزعمون ان الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير واما المتغير المتبدل فهو عرض على ما سيأتي تفصيله فيما بعد فذكر الشيخ ان الجسم اذا اثبت له مثبت جزءا هو الهيولى والصورة على ما رآه المشاؤون يشكل فيه بعض الناس من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم من القدماء ومن وافقهم فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى الجسمي لمعقل الجسم بدون ذلك الجزء الغير المحسوس اذ مفهوم المسمى الجسمي لا يكون عندهم الا مجموع امور لازمة له محسوسة ثم ان كل واحد من النار والهواء والارض وغيرها من الاجسام المحسوسة اذا اثبت له المشاؤون اجزاء لا تحس من الهيولى والصورة ينكرها الاوائل فلا يكون تلك الاجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم فيلزم ان يكون كل حقيقة جرمية من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحال اجزائه كما ذكرناه ان لا يتصور الناس من تلك الحقيقة سوى امور ظاهرة محسوسة عندهم هي التي قصدها الواضع بالتسمية لم ليس الا واذا كان حال الاجسام المحسوسة واثبات اجزائها صعبا على ما اشرنا اليه ونفصل بعد ذلك فكيف يكون حال ما لا يحس من الجواهر العقلية والنفسية فان معرفة ذلك وتصورها بالحد على ما ذكره المشاؤون في غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على طريقة المشائين ثم ان الانسان اذا كان له ذات جوهرية بها تحقق انسانيته اعني النفس الناطقة وهو مجهول لخواص المشائين وعوامهم لانهم حدوا الانسان بالحيوان الناطق واستعداد النطق ليس بامر جوهري بل هو عرض تابع للحقيقة الانسانية والنفس الناطقة التي هي مبدأ لذلك غير معلومة بالجوهر عندهم الا باللوازم والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا فكيف يكون حال غيره من الجواهر العقلية التي لا يتعلق بشيء اصلا ولا تحس فلا محالة معرفتها بالطريق الذي ذكروه في غاية الصعوبة وسيجيء تحقيقه قال الشيخ قاعدة اشراقية سلم المشاؤون ان الشيء يذكر في حده الذاتي العام والخاص اقول شرع في هدم طريقة المشائين في التعريفات وتقريره انك عرفت من القواعد السالفة للمشائين ان الحد التام هو الذي يذكر فيه الذاتي العام وهو الذي يكون جزء الذاتي عام آخر كالحيوان الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر كاللون بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التي لا يسأل بها جواب ما هو كالانسانية والفرسية والحمارية وغيرها يسمى جنسا وهو الكلي الذاتي المقول في جواب ما هو والذاتي الخاص بالحقيقة يسمى فصلا على ما عرفت فيحصل من ذلك فيما مر في تعريف الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ومن قواعدهم ان كل مجهول انما يتوصل الى

معرفته من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتي العام كالحيوان لا يكون وحده معرفاً للانسان المجهول لوجوده في
الفرس والحمار وغيرهما من الانواع المشاركة للانسان في الحيوان واما الذاتي الخاص كالحقيقة الانسانية فلا
يكون معلوماً ولا مفهوماً لمن يجهله في موضع آخر لان ذلك الذاتي الخاص بالشيء ان كان موجوداً في غيره من انواع
فلا يكون ذاتياً خاصاً وقد فرضناه خاصاً هذا خلف وان لم يكن موجوداً في غيره بل كان خاصاً بالشيء وليس يدرك
بالمشاهدة ولا ظاهر للحس بوجه ما ولا معلوم بحال ما فيكون لا محالة مجهولاً مع الشيء المطلوب معرفته فيعود
الكلام الى معرفة هذا الذاتي الخاص بان لا يعرف بالامور العامة دون الخاصة بالشيء فليس تعريف له المشاركة
غيره فيه وان عرف بالجزء الخاص به مع انه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولاً معه كما مر بعينه
وحينئذ لا بد من الرجوع في التعريف والمعرفة اما الى امور محسوسة ظاهرة للحس او الى امور معقولة ظاهرة
مكشوفة للعقل بطريق المشاهدة او من طريق آخر لكن تخصص تلك الشيء جملتها بالاجتماع كما ستعرفه في الفصل
الثالث ثم اذا ذكرت الذاتيات العامة والخاصة بالشيء في التعريف لم يأمن الغفلة عن ذاتي آخر وحينئذ لكن يمنع
ان يطالب بذلك وليس للمعرف ان يقول لو كان هناك اجزاء اخرى او صفات لاطلعت عليها لجواز خفائها عليه
فان اكثر الاشياء مجهولة لنا والمعارف الانسانية قليلة جداً ولا يصح ان يقال لو كان لها ذاتي آخر لما عرفت
الماهية بدونه فانا نمنع معرفة الحقيقة لانها انما تعرف اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا جاز الغفلة عن بعض
الذاتيات لم يتيقن معرفة الحقيقة ويكون الشك واقعاً في معرفتها فيكون مجهولة ثم اذا كانت الحدود عند المشائين
مركبة من الاجناس والفصول وتمييز الاجناس والفصول عن اللوازم العامة والخاصة صعب حتى انهم عدلوا
في اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالمعنى المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص فظهر ان الاتيان بالحد بالطريق
الذي ذكره المشاؤون متعذر او غير ممكن والمعلم الاول والشيخ ابو علي اعترفا بصعوبة ذلك فليس عندنا الا التعريف
بما يختص اجتماعها بالشيء كما ذكرناه في تعريف الانسان انه الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادي البشرة
العريض الاظفار فان مجموع هذه لا يجتمع الا في الانسان وان جاز وجود بعضها في غيره وسيأتي لذلك تتمة في الفصل
الثالث ان شاء الله تعالى وذكر الشيخ في المطارحات ان الصعوبة المذكورة في الحد انما هو في الحد بحسب الحقيقة والماهية
واما التعريف للمسمى باجزاء المفهوم فمتيسر ينتفع به نفعاً نعرف بها بحسب الحقيقة فان اعطاء الحدود للحقيقة حقيقتها
صعب كما مر بيانه واما الحدود التي بحسب المفهوم فلا صعوبة فيها وذلك لانه اذا عني بالانسان الحيوان الضاحك
المنتصب القامة ذو النفس المدركة للكليات كان حداً تاماً لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان
يقال انه الحيوان الناطق العريض الاظفار البادي البشرة فان الامور التي ذكرت في الاول ذاتيات بحسب المفهوم
والجبلة ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة والنقصان فيها ومراعاة هذا القانون في الحد بحسب المفهوم

لئلا يقع الغلط في الحد وهذا ليس برسم لانه باللوازم والراسم يعترف بان الاسم ليس لهذه المحمولات بل لامر
ينتقل الذهن منها اليه والحد بحسب المفهوم يعني الاسم نفس مفهوم هذه الصفات التي كل واحد ذاتي
بحسب المفهوم والغاية فالحد بحسب المفهوم اجود واصح مما بحسب الحقيقة واليه يميل فضلاء اهل
النظر **قال** الشيخ المقالة الثانية في الحجج ومباديها وهي تشتمل على ضوابط الضابط الاول
هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب **اقول** لما فرغ مما يتعلق بالتصورات
واكتسابها بالحدود شرع في المقالة الثانية فيما يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالحجج القياسية ومبادي
الحجج هي القضايا وانواعها واصنافها واكتساب التصورات بالاقوال الشارحة يسمى التركيب التقييدي
لانك اذا قلت في حد الانسان انه الحيوان الناطق فقد قيدت الاول الذي هو الحيوان بالثاني الذي هو الناطق
ويقوم مقامها في الاغلب لفظ مفرد كلفظ الانسان في المثال المذكور واما التصديقات التي هو القسم الثاني
فيسمى التركيب الخبري واكتسابها بالحجج يسمى القياس ثم المركب اما ان يكون تاماً وهو ما يحسن السكوت عليه
وهو اما ان يحتمل الصدق والكذب ويسمى خبراً وقضية او لا يحتمل وهو ان دل على طلب الفعل بالوضع فيسمى
مع الاستعلاء امراً ومع التساوي التماساً ومع الخضوع مسألة ودعاء وان لم يدل يسمى تنبيهاً ويندرج
فيه التمني والترجي والقسم والنداء واما ان يكون التركيب ناقصاً وهو اما ان يكون تقييدياً او مركباً من اسم او
كلمة مع اداة كقولك زيد في الدار والمقصود المتعلق به ههنا هو التركيب الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب
وهو الخبر والقضية والقول الجازم والقياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر
فقولنا من اقوال احترز به عن القضية الواحدة التي يلزمها العكس لذاتها ولا تسمى قياساً ولا نعني بقولنا
اذا سلمت انها تكون مسلمة في ذاتها فانها قد تكون كاذبة او احدها كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان
او كل حجر جسم بل نعني انها بحيث لو سلمت لزم عنها النتيجة فان القولين المذكورين اذا سلما لزم كل انسان حيوان
او جسم فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها ونعني باللزوم اللزوم الاعم من البين وغير البين ليندرج
فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغيره من باقي الاشكال وهذا اللزوم عن مجموع المادة والصورة
لا عن احدهما واحترز بقوله لذاته عن امرين الاول عن القياس الذي لزم عنه قول آخر بواسطة مقدمة
اجنبية خارجة عن المقدمتين ليست من لوازمهما ويسمى قياس المساواة كقولك آ مساو لب وب مساو
لج فاذا سلما لزم ان آ مساو لج لا لذاته بل ينتج لذاته ان آ مساو لمساوي ج فاذا انضم اليها وكل
ما هو مساو للمساوي فهو مساو وهي المقدمة المحذوفة لزم ان آ مساو لج وهو المطلوب فلو لم يعلم
لذاته لا ينتقض بهذا لكونه قولا مؤلفا من مقدمتين لزم عنها قول آخر وليس بقياس اقتراني لعدم اشتراك

المقدمتين في حد فان محمول المقدمة الاولى مساواة ب وموضوع الثانية نفس لما ولبس باستناج
لعدم ذكر الوسط ونقيضهما بالفعل بل هو قياس بالنسبة الى قولنا آ مساو لمساوي ج لا بالنسبة
الى آ مساو لج لانه بالنسبة الى آ مساو لج الاحتراز الثاني في قولنا لذاته عن المقدمتين المستلزمتين
لقول آخر بواسطة مقدمة من لوازمهما غير خارجة عنهما وهي عكس نقيض احديهما كقولنا في ان
جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر فلا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر ويلزم من تسليمهما ان جزء الجوهر جوهر لا لذاتهما بل بواسطة عكس نقيض الثانية
وهي كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وحينئذ ينتج بالذات جزء الجوهر جوهر وهو المطلوب
واحترز بقوله قول آخر عن القضية المحمولة مع قياس فان مجموع المقدمتين تستلزم ان كل واحد
منهما وليس مجموعهما قياسا بالنسبة الى واحد منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل واحد منهما
قوله والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية اقول القضية والخبر وهو
ما احتمل الصدق والكذب ينقسم الى قسمين لانها اما ان تنحل عند حذف ادوات الربط الى مفردين
او مركبين والاول هو القضية الحملية وهي ابسط القضايا وهي التي حكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر
او ليس وهي مؤلفة من موضوع محكوم عليه ومحمول محكوم به ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع
ارتباط ايجاب او سلب واللفظ الدال عليها كهو ويكون وغيرهما رابطة كقولك الانسان هو الحيوان
والمحمول اذا كان كلمة او اسما مشتقا ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنه من النسبة الى موضوع
ما غير معين كزيد يكتب وكاتب والمحمولات الجامدة كقولك زيد حجر لا يدل على النسبة الى موضوع
ما لخلوها عن الضمائر الدالة عليها ولا بد في الكل من التصريح بالروابط الدالة على الموضوع
المعين لكون الحاجة بدعو الى الانتساب الى موضوع معين لا الى موضوع ما الذي يدل عليه
الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار كما توهم بعضهم لان الاسكان الرابطة فيهما مرة اخرى
فان الضمير المستكن انما يدل على موضوع ما غير معين والرابطة المذكورة بالفعل تعين ذلك الموضوع
والثاني وهو الذي تنحل القضية فيه الى مركبين يسمى شرطية فان استلزم احدهما الآخر او صحبه
او سلب ذلك كانت متصلة ويخرج كل واحد من القضيتين عن كونها قضية بادوات الشرط كقولك
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس وما قرن به حرف الشرط من جزئي القضية الشرطية
يسمى المقدم ككان وكلما واذما وحيثما وامثالها وما قرن به حرف الجزاء كالفاء يسمى التالي قوله
وان اردنا ان نجعل منها قياسا ضممنا اليها قضية اخرى حملية اقول القضية الشرطية

اذا ضممنا اليها قضية اخرى حملية سمي ذلك قياسا استثنائيا وهو قياس مركب من شرطية متصلة
او منفصلة ومن قضية استثنائية اما حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان
كانت مركبة من شرطيتين هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفعها ليلزم من ذلك وضع الطرف
الآخر او رفعه والقضية الشرطية سواء كانت متصلة او منفصلة لا بد وان تكون موجبة والا
لحصل الاختلال والمتصلة يجب ان تكون لزومية اذ الاتفاقية لا تنتج فان استثناء نقيض التالي
غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال بين نقيضي الجزئين واستثناء عين المقدم
وان انتج عين التالي الا انه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال ثم وقت الاتصال والانفصال
ان لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية والا لجاز ان يكون جهة
اللزوم او العناد مغايرة لحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج واذا كانت الشرطية متصلة فاستثناء عين
المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود
الملزوم ونفي الملزوم عند نفي اللازم واستثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي وعين التالي
لا ينتج عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وحينئذ لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم
ولا من وضع الاعم وضع الاخص كقولك ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع الاخص وهو
السواد وكذبه رفع الاعم وهو اللون وكذبه ولا من وضع الاعم وهو اللون وصدقه وضع الاخص
وهو السواد وصدقه وذلك ظاهر بين قوله وان كان الربط بين الجملتين بالعناد يسمى
شرطية منفصلة اقول اذا كان الربط بين القضيتين الحمليتين باداة الانفصال
والعناد بين تلك الجملتين يسمى الشرطية منفصلة كقولك هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا
والمنفصلة وهي التي حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين اما ان يكون تلك المنافاة في طرفي الثبوت
والانتفاء جميعا وهي المنفصلة الحقيقية او في طرف الثبوت فقط وهي مانعة الجمع او في طرف الانتفاء
وهي مانعة الخلو والحقيقية هي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب معا وهي تركب
من قضيتين يكون احدهما نقيضا للاخرى كقولك هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيضها
كقولك هذا العدد اما زوج او فرد ولما امتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما في المنفصلة
الحقيقية فيمتنع اجتماع جزئيها على الصدق وارتفاعهما على الكذب والحقيقية المركبة من الشيء
والمساوي قد يكون اجزاؤها متناهية كما مر وغير متناهية كقولك هذا العدد اما ان يكون
اثنين وثلثة او اربعة وهكذى الى غير النهاية فان اي جزء اخذته كان لازما مساويا لنقيض

باقي الاجزاء واما المنفصلة المانعة الجمع فهي التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الصدق
وجواز اجتماعهما على الكذب وهي مركبة من الشيء وما هو اخص من نقيضه كقولك
هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا فكل حجر اخص من نقيض الاخر فيمتنع اجتماع الجزئين
اذ لو اجتمعا صدقا مع ان كل واحد اخص من نقيض الاخر وصدق الشيء مع الاخص يستلزم
صدقه مع الاعم فيصدق النقيضان على شيء واحد وهو محال ولا يمتنع خلوهما وكذبهما
والا لكان كذب كل منهما ملزوما لعين الاخر فلا يكون كل واحد اخص من نقيض الاخر
والمقدر بخلافه واما المنفصلة المانعة من الخلو فهي التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها
على الكذب وجواز اجتماعهما على الصدق وهي اخص من قول من قال انها التي يمتنع اجتماعهما
على الكذب فقط وهي مباينة للحقيقية والمراد عند الاطلاق ولو سلم فما ذكره هو اعم
وهي مركبة من القضية وما هو اعم من النقيض كقولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق
فكل جزء اعم من نقيض الاخر فيمتنع ارتفاعهما اذ لو كذبا مع ان كل جزء اعم من نقيض الاخر وكذب
الشيء مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص يستلزم كذبه مع النقيض فيكذب النقيضان وهو
محال ويجوز صدقهما اذ لو لم يصدقا لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر والمقدر ان كل
واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان اردت ان تركب قياسا
من المنفصلات فان كانت حقيقية فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر لامتناع
صدق الجزئين واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر لامتناع كذب الجزئين واستثناء
عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر في مانعة الجمع لامتناع اجتماع الجزئين على الصدق واستثناء
نقيض ايهما كان لا ينتج عين الاخر لجواز اجتماع الجزئين على الكذب واستثناء نقيض ايهما
كان في مانعة الخلو ينتج عين الاخر لامتناع الخلو عن الجزئين واستثناء عين ايهما كان لا ينتج
نقيض الاخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق وان كانت المنفصلة ذات اجزاء كثيرة
كقولك العدد اما ان يكون اثنين او ثلثة او اربعة الى غير النهاية فاستثناء نقيض ايهما كان
ينتج عين الباقي فيقول لكنه ليس باثنين فينتج انه اما ثلثة او اربعة او خمسة وهلم جرا
قوله وقد تركب متصلة من متصلتين اقول لما كان كل من المتصلة
والمنفصلة تنحل الى قضيتين فاما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية
ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فجملتها ستة اقسام لكل شرطية ولما

كان المقدم في المتصلة متميزا عن التالي بالطبع كما هو في الوضع لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم كقولك
ان كان هذا انسانا فهو حيوان دون العكس كان في طبع المقدم ان يكون ملزوما وخاصا وفي طبع
التالي ان يكون لازما عاما فلذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة في المتصلات
الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم الحملية وقد يكون هو المتصلة وكذا
المركب من حملية ومنفصلة والمركب من متصلة ومنفصلة قد يكون المقدم المتصلة وقد يكون
هو المنفصلة فاقسام المنفصلات ستة والمتصلات تسعة فالمركب من المتصلتين كقولك ان
كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد يكون اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة
ومن المنفصلتين كقولك اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا فليس البتة اما ان يكون زوجا
واما ان يكون فردا والمركب من حملية ومتصلة والمقدم متصلة كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار وان كان المقدم حملية كقولك ان كان طلوع الشمس
ملزوما لوجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واستخراج باقي الاقسام مما يقف به
سهل وان اردت ذلك فاطلبه من كتبنا المبسوطة وان اردت ان تقلب الشرطيات الى الحمليات
فعليك ان تصرح باللزوم او العناد كما تقول في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ان طلوع الشمس ملزوم لوجود النهار وفي قولنا اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل
موجودا ان وجود النهار يعاند وجود الليل فتكون الشرطيات حينئذ حمليات وقد
بسطنا في شرح التلويحات فليطلب امثال ذلك من هناك قال الشيخ الفاضل طاب ثراه
هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان ان كان واما واما اقول اذا قلت في المتصلة اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون العدد زوجا او فردا فان هذه وامثاله
مهملة مغلطة فانه يجوز ان يكون ذلك دائما ومحصورا كليا ويجوز ان يكون ذلك في بعض الاوقات
فعليك ان تعين لك الحكم انه دائم او في وقت لئلا تقع في الاهمال المغلط واعلم ان حصر الشرطيات
لا يكون بكون المقدم والتالي محصورين او مخصوصين بخصوصهما واهمالهما فان قولك كلما كان
زيد يكتب فيده تتحرك مع ان موضوع المقدم والتالي مخصوص والمتصلة كلية بل حصرها بعموم الاتصال
والانفصال في جميع الازمنة والفروض والاوضاع العارضة للمقدم ان كانت كلية وفي بعض
الازمنة والاوضاع ان كانت جزئية كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود معناه
ان في اي زمان واي حال ووضع فرض فيه صدق المقدم اعني طلوع الشمس يصدق معه لزوم

التالي يعني وجود النهار فلزوم صدق التالي للمقدم عام في جميع الازمنة والاوضاع ولا
حال لصدق المقدم فيها الا ويصدق معه لزوم التالي ولا نعني بالاوضاع الممكنة معنى
ان كل من تحصل فيه المقدم لزمه التالي وتبعه اذ قد يكون المقدم امرا ثابتا لا عود فيه
كقولك كلما كان الله حيا فهو عالم ومخصص بالخصوص لزمان او بعين الفرض والوضع التي
يصدق فيها لزوم التالي للمقدم كقولك ان جئتني اليوم او مع زيد اكرمتك فاللزوم مخصوص
وهو اللزوم المخصوص والاهمال ان يكون التالي تابعا للمقدم من غير تعيين الاوقات في جميع اوضاع
المقدم او في بعضها والكلية ما حكم يكون التالي فيها لازما للمقدم المفروض وجوده في كل زمان مع
كل وضع يعرض للمقدم بسبب اقتران الاحوال الممكنة **قوله** وفي الجملة اذا قيل الانسان
حيوان نعني ان كل واحد من الانسان كذا او بعض حيوانات **اقول** اذا قلنا في العلوم في
مثل ان الانسان حيوان في الحمليات كان ذلك قضية حملية مهملة معطلة الحواز ان يكون كل واحد
حيوانا او البعض منه فيجب ان يعين الحكم فيه فيكون كل واحد من الانسان حيوانا او البعض كذلك
اذ الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق والعموم والا لم يكن الشخص الواحد انسانا ولا الخصوص والا
لم يكن الكل انسانا فهي صالحة لهما فلا بد وان يعين ان ذلك الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق ليخرج
القضية بذلك عن الاهمال المغلط واعلم ان موضوع القضية الحملية ان كان شخصا معينا سميت مخصوصة
ومتعينة كقولك زيد كاتب وليس زيد كاتبا وان كان كليا وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هي عامة
فيسمى قضية طبيعية كقولك الانسان نوع والحيوان جنس وان كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكلي
من الافراد يسمى القضية محصورة ومسورة ان كان هناك سور وهو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع
فان الحكم ان كان على كل الافراد بالسوية فهي الكلية الموجبة وسورها كل كقولك كل انسان حيوان او
بالسلب فهي السالبة الكلية وسورها لا شيء ولا واحد كقولك لا واحد من الانسان بحجر وان كان الحكم على بعض افراد
الموضوع فهي اما موجبة جزئية وسورها بعض وواحد من الانسان حيوان او سالبة جزئية وسورها ليس
بعض وبعض ليس وليس كل والفرق بينها ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وعلى البعض
بالالتزام والاولان بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كقولك ليس بعض الناس حمارا نعني
بذلك سلب الحمار عن جميع افراد الانسان ولا يستعمل للايجاب بعض ليس قد يستعمل للايجاب
المعدول كقولك بعض الحيوان هو ليس بانسان نعني بذلك حمل الانسان على بعض الحيوان ولا استعمال
للسلب الكلي وان لم يقترن السور بالموضوع الكلي فهي القضية المهملة كقولك الانسان ضاحك وليس

وهي في قوة الجزئية لانها اما ان تصدق كلية او جزئية واياما كان صدقت جزئية و
الشيخ يسمي القضية المحصورة الكلية المحيطة والتي عين فيها الحكم على البعض مهملة بعضية
سواء كان في الحمليات كقولك بعض الانسان كاتب وفي الشرطيات كقولك قد يكون اذا
كان ا ب فجد او اما ا ب او جد لان البعض فيه اهمال ايضا لكون ابعاض الشيء كثيرة
فيجب ان يكون لذلك البعض في الاقيسة سمتا خاصا معينا وهو ج مثلا ثم تجعل القضية بعد
ذلك محصورة فيقال كل ج يكون حكمه كذا فتصير تلك القضية محيطة كلية وحينئذ تزول
عنها الاهمال المغلط فان القضية البعضية لا ينتفع بها في العكوس والتناقض وكذا يجب
ان تفعل في الشرطيات فيقول قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فيجعل موجبة
كلية محيطة مستغرقة بان يعين ذلك الحال فيقال كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب ولا يحسن
السباحة فهو غريق وقد عرفت ان المهملة في قوة البعضية الجزئية ولا يشكو من له ادنى نظر
ان طبيعة البعض مهملة واسا اذا بحث عن احوال العلوم الحقيقية لا نجد فيها مطلوبا يطلب
فيه حال بعض الشيء مهملا الا بعد تعيين ذلك البعض وحينئذ اذا عملت على هذا القانون يصير
جميع القضايا محيطة كلية اذ القضايا المهملة لا نطلب حالها في العلوم الحقيقية وعند ذلك
يسهل احكام القضايا بادل واضبط واسهل استعمالا في ساير المطالب **قوله** واعلم ان كل
قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة **اقول** قد تقدم ان كل
قضية حملية لا بد فيها من موضوع هو المحكوم عليه ومحمول هو المحكوم به ونسبة بينهما بها
يرتبط المحمول بالموضوع ونسبتها تصير القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب
وهي الحكم ويسمى اللفظ الدال على تلك النسبة رابطة وقد تحذف في اللغة العربية اذا كان
المحمول كلمة او اسما مشتقا فيه ضمير النسبة اعني هو وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة
وقد يصرح بالنسبة كقولك زيد هو كاتب وستعرف تفصيله واما السالبة فهي التي يكون
السلب فيها قاطعا للرابطة الحكمية ويجب ان يكون السلب في اللغة العربية متقدما على الرابطة
لرفع تلك النسبة الايجابية ونفيها كقولك زيد ليس هو كاتبا وان ارتبط السلب بالرابطة
صار جزءا لاحد جزءيها فتصير موجبة لبقاء الربط الايجابي كقولك زيد هو لا كاتب فان حرف
السلب قد صار جزءا من المحمول ويسمى هذه القضية وامثالها موجبة معدولة وفي لغة العرب
وفي غيرها قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتاخرها في السلب والايجاب بل الرابطة بها يحصل السلب

سواء كان جزءا من الموضوع او المحمول فانها تكون موجبة معدولة الا ان يكون السلب قاطعا للنسبة
الربطية فانها تكون سالبة واذا قلت كل لا زوج فرد فان الفردية في هذه القضية محمولة بالايجاب
على جميع الموصوفات باللازوجية فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع **قوله** والحكم
الموجب الذهني لا يستدعي الا على ثابت ذهني والموجب على ثبت في العين لا يكون الا على ثابت عيني
اقول ذكر جماعة المتأخرين ان القضية الموجبة تستدعي وجود الموضوع اما عينا او ذهنا
والسالبة لا تستدعي ذلك ورد ذلك صاحب الكشف بان السلب لا يمكن الا على متصور في الذهن فان
الحاكم بشيء على شيء لا بد له من تصور المحكوم به وعليه سواء كان الحكم عليه بالايجاب او بالسلب فيجب لا محالة تصور المحكوم
عليه وبه وسعة الحكم الايجابي والسلبي حينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة في استدعاء موضوع
متصور في الذهن حال الحكم عليه هذا اذا كان الحكم مختصا بما في الذهن فان كان عاما لما في الذهن
والعين واضيف الى ما في العين فالفرق بين الموجبة والسالبة فيه انه يجوز ان يصدق السالبة ما ليس
موجودا في الاعيان ويكون مضافا الى الاعيان كقولك العنقاء ليس موجودا في الاعيان بصيرا ولا يصدق
في الموجبة العنقاء هو في الاعيان لا بصير فان السلب اذا اضيف الى الاعيان فالحاصل ان السلب اذا
اضيف الى العين والى الذهن والى كليهما لا بد من تصور الشيء في الذهن والايجاب فسواء اضيف
الى العين والى الذهن وكليهما لا بد من وجود المحكوم عليه في الاعيان الا اذا كان المحمول في معنى
السلب المطلق كقولك زيد معدوم او ممتنع الوجود في الاعيان فانه وان اضيف الى الاعيان لم يوجب
نفس السلب عن الاعيان كانك قلت زيد المتمثل في الذهن منفي في الاعيان وليس هذا كقولك العنقاء
في الاعيان اعمى **قوله** والشرطيات ايضا اذا ذكرت السلوب فيها والربط اللزومي او
العنادي باق فالقضية موجبة **اقول** ان الشرطيات المتصلة او المنفصلة اللزومية
او العنادية فيها عدول وتحصيل فانك اذا قلت كلما كانت الشمس غير طالعة فالنهار غير موجود
فهي موجبة معدولة لايجاب اللزوم بين السالبتين وكذلك قولك ان كانت الشمس غير طالعة
فالليل موجود والمتصلة انما كانت متصلة باعتبار اللزوم فمهما دام اللزوم موجودا كانت القضية
موجبة محصلة او معدولة ان كان فيها سلوب وكذلك المنفصلة فانك اذا قلت اما ان لا يكون
هذا العدد زوجا واما ان لا يكون فردا فقد اثبت العناد بين السالبتين فان المنفصلة انما
كانت منفصلة باعتبار العناد فما دام العناد باقيا كانت القضية موجبة محصلة او معدولة
ان كان فيها سلوب السلب اذا دخل على سلب اخر من غير اعتبار حال اخر كعدول يكون القضية

موجبة لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول
الاخر يجعل جزءا من المحمول والموضوع يجعل القضية سالبة وهو ظاهر واذا قلت ليس كل انسان
كاتبا فقد عرفت فيما مر انه يدل على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام
وليس بعض الانسان كاتبا يدل على سلب الحكم عن البعض بالمطابقة وعن الكل بالالتزام فيجوز ان
يكون بعض الانسان كاتبا والمعنى هو سلب الكتابة عن البعض فيهما واذا قيل ليس لا شيء من الانسان
كاتبا فيجوز ان لا يكون البعض كاتبا لان قولنا لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن
جميع افراد الانسان فاذا ادخلنا حرف السلب الثاني وهو ليس على لا شيء سلب السلب الكلي
وحينئذ يجوز ان لا يكون البعض كاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد كما
كان ايجابهما باثباتهما **قال** الشيخ الضابط الثالث وهو ان الجملة نسبة موضوعها الاخرم
الى محمولها اما ضروري الوجود **اقول** الصواب ان يقال كل قضية حملية فنسبة محمولها
الى موضوعها او ما يشبههما من المقدم والتالي اما ان يكون ضروري الوجود ويسمى مادة الوجوب
كقولك الانسان حيوان فنسبة الحيوانية الى الانسان ضرورية الوجود لان نسبة الانسانية
الى الحيوانية ضرورية الوجود اما كما هو المفهوم في الكتاب والا لكان كل حيوان انسانا او لا يكون
النسبة ضرورية فاما ان يكون ضروري العدم ويسمى مادة الامتناع كقولك الانسان حجر فنسبة
الحجرية الى الانسان ممتنعة الثبوت او لا يكون النسبة ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم
ويسمى مادة الامكان كقولك الانسان كاتب فنسبة الكتابة الى الانسانية غير ضرورية
الوجود ولا ضرورية العدم ولا يختلف هذه الحالة في القضية الايجابية او السلبية اذا اثبتنا
ايضا يسمى محمولها عند الحمل احد الامور المذكورة فان مادة القضية هي الحالة التي للحيوان
بالنسبة الى الانسان في نفس الامر اعني الصادق عليها لفظ الوجوب في قولك الانسان حيوان
او ليس فان النسبة غير متغيرة بالايجاب والسلب هي التي نعبر عنها بالوجوب عند التصريح
بها ايجابا وسلبا واما الجهة فهي ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ
بها او لم يلفظ طابقت المادة او لم تطابق واعلم ان الممكن المذكور وهو الذي ليس بضروري
الوجود والعدم هو الممكن الخاص لان كان الامكان في الوضع الاول وضع بازاء سلب الامتناع
فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وهو الامكان الخاص
لصدقه عليه فهو اعم منهما ولا يقع على الممتنع في الايجاب فيقع عليه في السلب فصار الامكان بهذا

المعنى مقابلا لكل من ضروري الوجود والعدم في الايجاب والسلب اذ وقع هذا الامكان في
الايجاب والسلب على الشي الواجب لا ممتنع معا جعلوا اسما له فسموا الاول امكانا عاما العموميه
او عاميا انتسابا الى العامه وسموا الثاني امكانا خاصا لخصوصه او خاصيا منسوبا الى الخاصه
والعامه اذا ذكروا الامكان مقرونا بالسلب يعنون به العام كقولك ان هذا الشي ليس بممكن اي
هو ممتنع ويستعمل هذا في العلوم كثيرا واذا قالوا الشي ممتنع عنوا به الممكن وهذا بخلاف مصطلح
المنطقيين فان ربما الشي يمكن به يكون ضروري الوجود ولكن يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار
واذا قرن بالايجاب يعنون به الخاص كقولك ان هذا الشي يمكن ان يكون فانهم لا يعنون به ما يصح
على الواجب **قوله** وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فهو استفاد ذلك الغير لا ينبغي
وجوبه وامتناعه فهو ممكن في نفسه **اقول** كل ما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فهو
ممكن فان الممكن بشرط حضور العله الكامله يجب وجوده وعند عدمها يمتنع وجوده وعند قطع النظر
عن حضور العله وعدمها لا يجب ولا يمتنع لا بحسب الذات لامكانه بذاته ولا بحسب الغير لانا قطعنا
النظر عن ذلك الغير ولا يعنون ان الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع اذ لا بد وان يكون ذلك الممكن
اما موجودا او معدوما ولكن وجوده لا لذاته والا لوجب وعدمه لا لذاته والا لامتنع بل وجوده بغيره
وعدمه لعدم غيره فالحاصل ان الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود
والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين هو ممكن في نفسه والوجوب الذي حصل للممكن حال وجود العله التامه
والامتناع حال عدم العله ليس هو الوجوب والامتناع القسيمين له اذ القسمان متنافيان لامكان عروضهما
معه والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود احد الشرطين لا ينافيانه لصحة اجتماعهما معه فيصدق
على الممكن اذا وجبت علته وامتنع بارتفاعها انه غير ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم
لذاته ولا نسلم ان الشي انما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب بل عند وجود احد الشرطين يخرج
عن الامكان الحقيقي فان الامكان الحقيقي لا يخلو عنه الممكن في حال من الاحوال الثلثه اذ يوصف في
حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالامكان في ذاته والوجوب لغيره وانقلاب كل واحد من
الثلثه الى الاخر محال فالامكان للممكن لذاته فلا ينفك عنه اصلا ومن خاصة الممكن ان يصدق مقابلاه عليه
وهو الواجب والممتنع فان الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها ولا يصدق ذلك على الواجب
والممتنع سواء كانا بالذات او بالغير لانهما ممكنان عند وجود شرط **قوله** واعلم انا اذا
قلنا كل ج ب لا نعني به الا كل واحد واحد مما يوصف بج **اقول** اذا قلنا

كل ج ب لا نعني به الجميع الكلي وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه ولا الكل
المجموعي العددي والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا يحصل النتيجة لانك اذا قلت زيد انسان
والانسان الكلي نوع او مجموع الناس يعدون على نحو الف فلا يلزم تعدي الحكم من الاكبر الى
الاصغر حتى يكون زيد نوع او يعد على نحو الف ولذلك لا يصح ان يقال كل انسان تسعه دار
واحد اي كل واحد واحد ولا يصح ان يقال الكل للناس اي جميعهم يسعهم دار واحده فان حكم كل واحد
واحد لا يصدق عليه حكم الكل بل الذي نعني به كل واحد واحد من الافراد وحينئذ يحصل الاندراج
ويتعدى الحكم فاذا قلت كل انسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم ينتج كل انسان جسم والحيمة فرد
من افراد الحيوان الذي هو فرد من افراد الانسان ولا نعني ما يكون حقيقته حقيقه ج والا
لم يحصل التعدي فانك اذا قلت حقيقه زيد هي حقيقه الانسان فلا يكون فيهما حمل ووضع فانك
اذا قلت حقيقه زيد موصوف بالانسانيه وحقيقه الانسانيه موصوفه بالنوعيه لا يلزم ان يكون حقيقه
زيد موصوفا بالنوعيه ولا نعني ما يكون حقيقته ج او عرضا له والا لزم التسلسل فانه اذا كان ج
او صفة له عاد الكلام الى ج انه صفة له وكذلك الى ما لا يتناهى من سه متعاره والا كان الشي ج
او عرضا لنفسه وهو محال فالمعتبر في موضوعات جميع القضايا مجرد الصدق فقد يكون ج نفس
حقيقة ما يصدق عليه كزيد ناطق وقد يكون ج جزءا لما يصدق عليه كالحيوان انسان فالصادق عليه
الحيوان جزء والحيوان جزء له وقد يكون عرضا لما يصدق عليه كالكاتب ناطق والصادق عليه الكاتب هو
الانسان وقد يكون الصادق عليه نفس المحمول كالكاتب انسان وقد يكون لا كالضاحك كاتب
قوله واذا رايت القضايا مثل قولك كل نايم يجوز ان يستيقظ **اقول** اذا قلت
كل نايم مستيقظ فليس المراد النايم من حيث انه نايم يكون مستيقظا فان النايم مع النوم لا يمكن ان
يكون موصوفا باليقظه بل المراد ان الشخص الموصوف بالنوم هو الذي يجوز ان يوصف بالنوم واليقظه
ولذلك قولك الاب متقدم على الابن ليس معناه ان الاب من حيث هو اب متقدم على الابن ومعناه
ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم وكذلك قولك كل متحرك بالضرورة متغير فمعناه ان كل واحد
واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير بل التغير انما يكون له لاجل انه متحرك فيكون
ضرورته لا محالة موقوفة على شرط هو التحرك فيكون ممكنا في ذاته ولا يعني بالضرورة الا ما يكون
لذاته فقط دون ما يجب بشرط اخر زايد على ذاته من وقت وحال ما فهو ممكن في ذاته **قال**
الشيخ في حكمة الاشراق لما كان الممكن امكانه ضروريا **اقول** امكان الممكن ضروري له لانه

الممكن فان امكان الكتابة للانسان ضرورية له كما ان امتناع الممتنع ضروري له فان امتناع الحجرية
على الانسانية ضرورية لها وكذا الواجب فوجوبه لما هو واجب له ضروري فان الحيوانية الواجبة للانسانية
ضرورية لها واذا كان كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه من الامتناع والامكان
اجزاء للمحمولات لتصير القضية حينئذ على كل حال ضرورية كقولك كل انسان بالضرورة هو ممكن
ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هي الضرورة البتة والجهة لفظة
دالة على كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اما بالوجوب والامتناع او بالامكان وهذه امهات الجهات
واذا جعلناها اجزاء المحمولات صارت القضية ضرورية واذا كان الامكان مطلوبا في العلوم الحقيقية
فيكون جزءا من المطلوب لا جهة فيرتفع جهة الوجوب واذا طلبنا في العلوم امكان شي لشي او
امتناعه او وجوبه له فهو جزء مطلوبنا وحينئذ لا يمكننا الحكم الجزم الا بانا نعلم انه موصوف بالضرورة
فلا نورد من القضايا الا الضرورية البتة حتى ان الممكن اذا كان مما يقع في كل واحد في وقت ما كالتنفس
للانسان فحينئذ يصح ان يقال كل انسان هو بالضرورة هو متنفس في وقت ما وكون الانسان
ضروريا له التنفس وقتا ما امر يلزم من ذلك دائما وكونه ضروريا له اللاتنفس وقتا ما غير ذلك الوقت
الذي فيه التنفس امر يلزم من ذلك ايضا الى الوجود الخارجي وهذا بخلاف الكتابة للانسان فانها وان
كانت ضرورية الامكان له على ما عرفت فليست ضرورية الوقوع في وقت ما **قوله** واذا
كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب ونعرض كونها بتة دون جهة اخرى في المحمول
اقول القضية الضرورية هي التي يكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورية سواء كان في حق
او سالب ثم القضية اذا كانت ضرورية فانه يكفينا في ذلك جهة الربط فقط ولا يحتاج الى ذكر
الضرورة كقولك الانسان هو الحيوان ونعرض لكونها بتة كقولك كل انسان فهو حيوان ولا يحتاج
الى ادخال جهة اخرى في المحمول من التصريح بالضرورة لدلالة القرينة عليها وان كانت القضية
غير ضرورية واردنا ان نجعلها ضرورية بتة فيجب ادراج الجهة في المحمول لتصير القضية ضرورية
لنامن من الغلط ويكون الضوابط اول على ما عرفت مما سلف وحينئذ لا نتعرض السلب بضرورة
الجهة جزء من المحمول لان السلب التام وهو الضروري لعين السلب الصادق كقولك الانسان ليس بحجر
لا يحتمل الايجاب عند ارادة الامتناع منه وكذا حكم الامكان على التفصيل الذي ذكرناه **قوله**
واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب فقط الى اخره **اقول** اعلم ان كل
قضية اما ايجاب او سلب والايجاب قيل انه ايقاع النسبة بين جزئي القضية وقيل تكرار اذا لا ايقاع

يتضمن الحكم الذهني والقضية لذلك يتضمن الحكم الذهني ايضا ومما يعلم ان الايجاب ايقاع نسبة
بين امرين فيدخل فيها اذا الايجاب بهذا يختص بالقضية فيدخل قوله يوجد مضمونه والايقاع نسبة ما يوجد
في مثل قولك دار زيد والاقرب قولهم انه حكم بنسبة بين اجزاء قوليهما بالفعل واما السلب فهو رفع
تلك النسبة وليست القضية قضية باعتبار الايجاب فقط بل القضية يسمى قضية وان كانت سالبة
لان الايجاب وان سمي قضية باعتبار انه حكم عقلي فالسلب ايضا حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع او
بالنفي فانه حكم في الذهن عقلي ليس سلبا محضا ويكون سلبا من جهة انه حكم عقلي بالاستيفاء وكل شي
لا يخرج عن ان يكون ثابتا او منفيا والنفي والاثبات فهما في العقل احكام ذهنية والمعقول اذا لم يحكم
عليه بحكم ما فليس بمنفي ولا مثبت بل يكون في نفسه لا يخلو عن الثبوت والانتفاء فان العقل يحكم بان
الشي لا يخرج عن النفي والاثبات وسياتي لهذا البحث تتمة ان شاء الله تعالى والقضية اذا لم يتعين
فيها جهة يسميها المنطقيون مطلقة عامة ويسميها الشيخ مهملة الجهات ولما كثر فيها لحظ العلماء على
ما هو مذكور في الكتب فيحذف فيه مهملة الجهات كما حذفت مهملة كمية الموضوع حذرا من الغلط
قال الشيخ الضابط الرابع هو ان التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير
اقول ان التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاته ان يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا فالاختلاف كالجنس اذ قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين اشياء
اشياء اخرى كالانسان والفرس وغيرهما فخرج بالقضيتين جميع اختلافات غير القضايا ما يخرج
بالايجاب والسلب اختلاف القضايا بكونهما مخصوصة ومحصورة ومهملة ويخرج بقوله لذاته اختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب الذي يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا لذاته بل لسبب غيرها المساوي
كقولك زيد انسان زيد ليس بناطق فانه يلزم من صدق القضية الثانية كذب الاولى بواسطة قضية
اخرى هي زيد ناطق لا لذاته ويخرج بقوله يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى اختلاف القضيتين
بالايجاب والسلب اللذين لا يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى فيكونان صادقين كقولك بعض
الانسان حيوان لا شي من الانسان بلا حيوان او كاذبين كقولك كل انسان فرس لا شي من الانسان
بلا فرس قوله اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير ثم يلزم منه ان يجتمعا صدقا ولو صح الدليل لا
يخرج مثل قولنا زيد انسان زيد ليس بناطق ايضا وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتحاد الشروط
الثمانية المذكورة الاول وحدة الموضوع اذ لو اختلفا لصدقت القضيتان او كذبتا كقولك
زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب الثاني وحدة المحمول كقولك زيد كاتب زيد ليس بحمار الثالث وحدة الزمان

كقولك زيد ماش زيد ليس بماش اذا كان المشي في زمانين الرابع وحدة الاضافة كقولك زيد ابو عمرو زيد ليس باب اي لخالد الخامس وحدة القوة والفعل كقولك الخمر مسكرة الخمر ليست بمسكرة اذا كان احدهما بالفعل والاخر بالقوة السادس وحدة الجزء والكل كقولك الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جلده واسنانه السابع وحدة المكان كقولك زيد جالس اي على الارض زيد ليس بجالس اي على السماء الثامن وحدة الشرط كقولك الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود والى هذا اشار بقوله فينبغي ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة فذكر من الثمانية وحدة المحمول والموضوع والشرط واشار الى الخمسة الباقية بقوله والنسب والجهات على ان الشروط كلها ترجع الى وحدة الموضوع والمحمول اما وحدة الشرط فداخلة في وحدة الموضوع فان الموضوع في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وكذلك الجزء والكل فان الموضوع في الاول جلد الزنجي وفي الثاني جملته واسنانه والاربعة الباقية داخلة في وحدة المحمول في الاولى في الاضافة ابو عمرو وفي الثاني ابو خالد والمحمول في الاول في القوة والفعل الخمر التي بالفعل وفي الثاني التي بالقوة وهما متغايران واما وحدة الزمان والمكان فالمحمولان في الاول المشي في الاحد والجلوس على الارض وفي الثاني المشي في الاثنين والجلوس على السماء فجواز الصدق والكذب في القضايا المذكورة انما هو لتغاير محمولاتها اذ لو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف في الكيف ما صدقتا وكذبتا وقيل ان الكل يرجع الى اتحاد النسبة الحكمية المتحدة من جميع الوجوه فان انتساب احد الشيئين المعينين الى الاخر كالحيوانية الى الانسانية غير انتساب غيرها من المحمولات اليه وغير انتسابها الى موضوع اخر هذا كله في القضايا المخصوصة واما المحصورة المحيطة فلا بد من شرط اخر وهو الاختلاف بالكمية فتكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية اذ الكليتان تكذبان والجزئيتان تصدقان في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فانهما كاذبان وبعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فانهما صادقتان وذكر الشيخ في الكتاب ان في القضايا المحيطة الكلية لا نفتقر الى ما شرط من الاختلاف في الكمية بل يجب ان يسلب ما اوجبناه من الحكم بعينه كقولك في القضية الضرورية كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون بها نقيضه ليس بالضرورة كذلك وهكذا يفعل في سائر القضايا بشرط ان يسلب ما اوجب من الحكم واذا قلت لا شيء من الانسان بحجر في السالبة فنقيضه ليس لا شيء من الانسان بحجر فقد سلبت ما اوجبت بعينه في القضيتين السالبة وسلب سلبها اعني

ماله الحول

الايجاب لكن يلزم من سلب الاستغراق والعموم في الايجاب صدق سلب البعض بالضرورة وجواز الايجاب في البعض الاخر وكذلك يلزم من سلب الاستغراق والعموم في السلب صدق الايجاب في البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الاخر **قوله** والقضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض **اقول** لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التي بالبعض هي المحصورة الجزئية فذكر من حكمها انه ليس لها من جنسها اعني البعض نقيض كقولك بعض الحيوان انسان ليس نقيضه ليس بعض الحيوان انسانا لان البعض لما كان مهملا غير معين جاز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان وحينئذ لا يتحد موضوع القضيتين ولا تتناقضان بل اذا عينا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستغرقا صح ان يكون نقيضا وهذا القدر كاف في النقيض ولا نحتاج الى تطويلات المتأخرين وتعمقهم فانهم يقولون ان الضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة وبالعكس فقولك بالضرورة الانسان حيوان يناقضه بالامكان العام بعض الانسان ليس بحيوان ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم وهو ان ثبوت الحيوانية للانسانية ليس بضروري وكان في الاول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها مما يتناقضان والمشروطة العامة نقيضها الممكنة فنقيض بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ليس بعض الكاتب متحرك الاصابع في بعض اوقات كونه كاتبا ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى ان ثبوت حركة الاصابع للكاتب في حال الكتابة ليس بضروري وكان في الاول ضروريا والثبوت واللاثبوت يتناقضان والعرفية العامة نقيضها الحينية المطلقة الذي مفهومها ثبوت الشيء للشيء بالفعل في بعض اوقات الوصف كقولك كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل في بعض اوقات كونه ج والدوام بحسب الوصف في العرفية ولا دوام في الحينية متناقضان هذا في القضايا البسيطة واما المركبة فنقيضها اللازم المساوي لنقيض الجزئين الموافق للاصل في الكيف والمخالف لها في الكم والكيف والجهة فان النقيض هو الرافع للاصل والقضية المركبة ترتفع بارتفاع احد جزئيها فرفعها ان كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا او برفع الموافق فيكون مخالفا فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيض الجزئين وهو الممكنتان العامتان وهو الضروري المخالف والموافق فقولك بالامكان الخاص كل ج ب ليس كذلك يلزمه اما بعض ج ليس ب بالضرورة او بعض ج ب بالضرورة والمشروطة الخاصة نقيضها هي المرددة بين نقيض جزئيها اعني الحينية الممكنة المخالفة والدائمة الموافقة فقولنا بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه اما بعض

ج ليس ب في بعض الاوقات لكونه ج وهي الحينية الممكنة او بعض ج ب دائما ونقيض العرفية الخاصة
اما الحينية المطلقة المخالفة او الدائمة الموافقة فقولنا كل ج ب ما دام ج لا دائما نقيضه اما بعض
ج ليس ب حين هو ج او بعض ج ب دائما ونقيض الوقتية هو المردد بين نقيضي جزئيها اعني
الممكنة الوقتية المخالفة او الدائمة الموافقة فقولنا بالضرورة كل ج ب في وقت معين لا دائما
نقيضه اما بعض ج ليس ب بالامكان في ذلك الوقت المعين او بعض ج ب دائما ونقيض المنتشرة
الممكنة المخالفة او الدائمة الموافقة فقولنا بالضرورة كل ج ب في وقت ما لا دائما نقيضه اما بعض
ج ليس ب في جميع الاوقات او بعض ج ب دائما والوجودية اللادائمة نقيضها اما الدائمة المخالفة
او الدائمة الموافقة فقولنا كل ج ب لا دائما نقيضه اما بعض ج ليس ب دائما او بعض ج ب
دائما والوجودية اللاضرورية نقيضها اما الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة فقولنا كل
ج ب لا بالضرورة اما بعض ج ليس ب دائما او بعض ج ب بالضرورة **قال**
الشيخ الضابط السادس في العكس المستوي والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا
والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما **أقول** عرف الرئيس
بانه جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله في بعض
نقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه بعض الانسان حيوان صادق وجوابه انه شرط
موافقة الاصل في الصدق والكذب وكل ما لا يوافق فليس بعكس فليس لكل لازم عكسا مستويا
على ان شرط الكذب لم يوجد في الشفاء وبعض نسخ الاشارات ولا يدخل في هذا التعريف عكوس
الشرطيات والصواب ان يقال انه جعل كل واحد من طرفي القضية في مكان الآخر مع حفظ
الكيفية وبقاء الصدق فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التي لا فائدة في عكسها فان اردت
خروجها قلت هو تبديل كل واحد من طرفي القضية ذي الترتيب الطبيعي بالآخر وانما اعتبروا
قيد الصدق فقط دون الكذب ليدخل كثير من اللوازم الصادقة للقضايا الكاذبة فان
لازم الكاذب يجوز ان يكون صادقا فلو اعتبر الكذب لخرجت هذه اللوازم عن ان تكون عكسا
والعكوس كلها لوازم **قوله** وتعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان تقول
كل حيوان انسان **أقول** المحمول سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية في
الكم لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلو انعكست كلية لزم ان يصير الخاص محمولا على كل افراد
العام وهو محال كقولك كل انسان حيوان فلو انعكس كليا الى كل حيوان انسان صار الانسان

محمولا على كل فرد من افراد الحيوان كالفرس والثور وهو محال ولذلك قال الشيخ انك اذا قلت كل
انسان حيوان لا يمكن ان تقول في عكسه كل حيوان انسان قال وكذلك كل قضية موضوعها اخص
من محمولها كما ذكرناه ثم ذكر كيفية عكسها وهو قوله ولكن لا اقل من ان يوجد شي موصوف بانه
فلان وموصوف بانه بهمان والمكرر مثلا الى آخره معناه انه اذا لم يصح عكس الموجبة الكلية كلية
لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع كقولك كل انسان حيوان فنظر في عكسه ان الشي الذي
صدق عليه انه انسان صدق عليه انه حيوان والبهما اشار بقوله فاذا كان شي من فلان
بهمان كان كله او بعضه وحينئذ يلزم ان يكون شي مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان اي يلزم
ان يكون شي مما يوصف بالحيوانية يوصف بالانسانية بالضرورة سواء كان كل الموضوع صادقا على
المحمول في العكس كقولك كل انسان ناطق او بعضه كقولك بعض الحيوان انسان فان الشي الذي هو الحكم موصوف
بفلان وبهمان يعني بالانسانية والحيوانية فيكون بعض الحيوان انسانا وهو العكس المطلوب **قوله**
واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا هو
انسان **أقول** قد عرفت فيما مر ان القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بان جعل الحكم الغالط
الواقع بكون القضايا فقوله بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا جعله كلية ضرورية فزعم
ان عكسها ضروري ايضا وهو بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان لا انه لما كانت القضايا
كلها عنده راجعة الى الضرورية الساذجة بالطريق الذي ذكرناه وكان بالضرورة كل انسان هو ممكن
ان يكون كاتبا فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان
لا محالة وهو ظاهر وعند المتأخرين ان الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز ان يكون المحمول
ضروريا للموضوع ولا يكون الموضوع ضروريا لذلك المحمول بل ممكنا فيصح ان يقال بالضرورة كل
كاتب انسان ولا يصح بالضرورة بعض الانسان كاتب بل بالامكان وليس العكس غير ضروري
مطلقا لجواز ان يكون كل من المحمول والموضوع ضروريا للآخر كقولك بالضرورة كل انسان ناطق
ويصدق العكس ضروريا وهو بالضرورة بعض الناطق انسان فيكون العكس اعم من الضروري وغيره
وهو الامكان العام الاولى من اطلاق العام الذي لا يشاركها لانه اعم بخلاف امكان العام المساوي
للواقع ولغيره وهذا يجري على جميع القضايا فما سكن مختلفة المعاني الا على ما اجمل الشيخ **قوله**
وكذلك غير الامكان من الجهات يتلازم المحمول وعكس الضرورية الساذجة الضرورية تام موجبة
مع اي جهة كانت **أقول** قد عرفت ان غير الضرورة من الجهات التي للقضايا اذا جعل جزءا من

المحمول صارت القضية ضرورية ويجب ان يعلم مع المحمول في العكس وجعله موضوعا وقد بينا ان القضية
الضرورية السالبة الموجبة الكلية المحيطة تنعكس موجبة ضرورية سالبة جزئية مع اي جهة كانت كما
انعكست الموجبة الجزئية بمعنى ان شاملة المحمول وهو البعض مهملا غير معين يوصف بالموضوع
قوله واذا كان بالضرورة لا شي من الانسان بحجر فلا شي من الحجر بانسان بالضرورة
اقول نعم ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس الى الكلية ضرورية كقولك بالضرورة
لا شي من الانسان بحجر ينعكس الى لا شي من الحجر بانسان بالضرورة والا لصدق نقيضه وهو بعض
الحجر انسان فينعكس الى بعض الانسان حجر وقد كان لا شي من الانسان بحجر هذا خلف وهذا
معنى قوله واذا ان وجد من موصوفات احدهما ما يوصف بالاخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما
بل كذب كلاهما اي ان لم يصدق العكس وهو لا شي من الحجر بانسان بالضرورة وجاز ان يوصف بعض
الحجر بالانسانية الذي هو النقيض فيصدق عليه لكن العكس كاذب هو بعض الانسان حجر لا النقيض
على كذبه دون كذب الطرف الاخر وهو بعض الحجر انسان بل كلاهما كاذبان **قوله** والضرورة
السالبة اذا كان الامكان جز محمولها وان كان معها سلب يتعلق ايضا **اقول** القضية الضرورية
السالبة قد لا يكون الامكان جز محمولها كقولك بالضرورة الانسان حيوان وقد يكون الامكان
جز محمولها كقولك بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فهي ضرورية سالبة جهة فيجب ان ينقل
السلب مع المحمول في العكوس فيقول بالضرورة شي مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان قوله وذلك حط
فيه كسر من المباينين من جهة انهم زعموا ان السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة الضرورية الكلية
تنعكس كنفسها ضرورية وهم القدماء وبعضهم يورد عليه ان ذلك ليرهان مبنى على الرأى الاول في
انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول وبرهن المتاخرون على امتناعه ورجح في بعض ذلك الى
المطولات مركبا وغيرها **قوله** وفي مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اذا عين ذلك
البعض وجعلته كليا العكس على ما قلنا **اقول** زعم المتأخرون ان السالبة الجزئية لا تنعكس
لصحة قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وامتناع عكسه وهو بعض الانسان ليس بحيوان لو جوب كل انسان
حيوان فلذلك لا تنعكس السوالب الجزئية مطلقا وتنعكس السالبتان الخاصتان على ما يراه المتاخرون
على ما هو موجود في كتبهم والسالبة الجزئية تنعكس ايضا على طريق صاحب الاشراق فانه اذا صح ان يقال
ليس بعض الحيوان انسانا وعين ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كليا صح عكسه بان يجعل ذلك البعض
من الحيوان الذي ليس بانسان فرسا مثلا وحينئذ يصح ان يقول لا شي من الفرس بانسان وينعكس الى

لامريم

لا شي من الانسان بفرس هو المطلوب وطريق اخر في العكس وهو ان يجعل السلب جزءا من المحمول بان
تقول بعض الحيوان هو غير انسان ثم ينعكس الى بعض غير الانسان حيوان والا لا ينعكس اي على غير
هذين الطريقين لا تنعكس السوالب الجزئية على التقرير السابق **قوله** وقولك لا شي من السرير
على الملك لا ينبغي ان يعكسه دون النقل بالكلية **اقول** هو جواب عن سؤال مقدر وتقريره انكم
حكمتم ان السالبة الكلية والموجبة الجزئية ينعكسان فيلزم ان يكون العكس فيهما مطردا وقد تخلف في قولنا
لا شي من السرير على الملك ولا شي من الحائط في الوتد ولا شي من الكوز في الماء في السوالب الكلية مع انها
لا ينعكس الى لا شي من الملك على السرير ولا شي من الوتد في الحائط ولا شي من الماء في الكوز وكذا
الموجبة الجزئية فانه يصدق بعض الشيخ كان شابا ولا ينعكس الى بعض الشاب كان شيخا وجوابه ان من
شرط العكس جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول بكليته موضوعا واسقط في السوالب المثلثة ما يتعلق
على وفي وفي الموجبة ما يتعلق بكان الذي هو من اجزاء المحمولات معها فلذلك لم يصح العكس فالعكس الصحيح
هو مع النقل ان يقول لا شي مما على الملك بسرير ولا شي مما في الوتد بحائط ولا شي مما في الماء بكوز
وبعض ما كان شابا فهو شيخ ولا بد من نقل هذه الادوات لانها جز المحمولات هاهنا وايراد العكوس
والنقيض والسوالب المهملات لبعضه انما كان لشبهه والاحتياط في معرفة الموازين العقلية
المنطقية والاقتدا بالحكماء المتألهين لا لان الحاجة الضرورية تدعو الى ذلك فيما نحن فيه **قال**
الشيخ الضابط السادس هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين فان القضية الواحدة ان اشتملت
على كل النتيجة فهي شرطية لا بد فيها من وضع او رفع لقضية اخرى **اقول** اعلم ان تصور
موضوع المطلوب ومحموله ان كان كافيا في جزم الذهن بثبوت احدهما للاخر وسلبه عنه فهو
التصديق البديهي وان لم يكف كان ثبوت المحمول للموضوع مجهولا يحتاج في اثباته او سلبه
عنه الى ثالث ولا بد ان يكون له نسبة الى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب
المجهول ويحصل لذلك السلب مقدمتان فان المقدمة الواحدة غير كافية في حصول المطلوب
لانها ان اشتملت على طرفي النتيجة فهي شرطية لا بد فيها من استثناء اما رفع او وضع ليحصل الانتاج
وهي مقدمة اخرى وحينئذ فقد ثبتت المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائي وان اشتملت
على احد النتيجة فلها اخر يجب ان يحمل عليه مقدمة اخرى ليرتبط احد الجزئين بالاخر فتتم المقدمتان
وهذا هو القياس الاقتراني ولا يحتاج الى اكثر من مقدمتين في اقيسة البسائط فان المطلوب
ليس له الا جزءان واذا ما ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا يفتقر الى الثلثة وان احتاج الى اكثر من

مقدمتين كما في الاستقراء التام فالكلام فيه في حكم المقدمتين اللتين لا بد منهما لان النتيجة
لما كان لها طرفان فان لم تناسب احدى المقدمتين النتيجة بطرف ولا انتاج وان ناسبت
المقدمتان كل الطرفين يستغنى عن الثالثة **قوله** بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة
مبنية لمقدمتي قياس واحد **اقول** القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات
الزايدة على المقدمتين المبنية لمقدمتي قياس واحد انما يكون في الاقيسة المؤلفة وهو ما يركب
من مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم يركب مع اخرى وينتج مقدمة اخرى الى ان يصل الى المطلوب
وهي ينقسم الى موصول وهي التي يذكر فيها النتايج بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق
واخرى على انها مقدمة لقياس لقولك كل جسم مولف وكل مولف ممكن فكل جسم ممكن ثم نقول
وكل جسم ممكن وكل ممكن يفتقر الى الفاعل لينتج كل جسم يفتقر الى الفاعل وهو المطلوب والا
فينتهي الى المطلوب واما القياس المفصول وهو الذي فصلت نتايجه ولا يذكر فيه بالفعل
بل يطوى غير المطلوب كقولك كل جسم مولف وكل مولف ممكن وكل ممكن يفتقر الى الفاعل فكل
جسم يفتقر الى الفاعل وهي النتيجة المطلوبة **قوله** والقضية اذا صارت جزء القياس
يسمى مقدمة **اقول** المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس فالقضية اعم من المقدمة اذ
كل مقدمة جعلت جزء قياس فهي لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فانها اذا لم يجعل جزء
قياس لا يسمى مقدمة **قوله** ولا بد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شي يسمى الحد
الاوسط **اقول** القياس الاقتراني مولف من مقدمتين وثلثة حدود والحد المتكرر
المشترك فيهما المحذوف في النتيجة يسمى الحد الاوسط والمحكوم عليه في المطلوب الحد الاصغر
والمحكوم به في المطلوب الحد الاكبر ويسمى الاصغر والاكبر الطرفان والراسان والمقدمة التي
فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي فيها الاكبر يسمى الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد
الاوسط مع الحدين الاخرين اعني الاصغر والاكبر يسمى شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى يسمى قرينة
وضربا واذا لزم عن القرينة لذاتها لازم يسمى تلك القرينة بالنسبة الى اللازم قياسا واللازم
نتيجة بالنسبة الى القرينة القياسية الا انه انما يسمى نتيجة بعد اللزوم عن القرينة وقبل ذلك
يسمى مطلوبا **قوله** والشركة لا بد وان يقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى او موضوعهما
او محمولهما **اقول** الحد الاوسط المشترك فيه بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى وهو الشكل الاول وهو المراد بقوله والشركة لا بد وان يقع في محمول احدهما وموضوع

الاخرى وهو القريب من الطبع جدا لقولك كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وان كان محمولا فيهما
فهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه اعني الصغرى وهو المراد بقوله او محمولهما
لقولك كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث لموافقته
الاول في الكبرى وهو المراد بقوله او موضوعهما لقولك كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا وان كان
الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا لمخالفته
الاول في المقدمتين ولذلك اهمله المعلم الاول والقدما كقولك كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا
والمتاخرون واذا كان الحد المتكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو
الشكل البعيد الذي لا يستطيع لقياسيته من نفسه فحذف ولما الشاق الا من هذه الاشكال
الاربعة فهو الشكل الاول وهو ما يكون الاوسط محمولا في المقدمة الاولى موضوعا في الثانية
قال الشيخ وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان في القضية الموجبة
وبين السلب اذا كان في القضية الموجبة الذي جعل جزءا من المحمول او الموضوع وبين السلب اذا
لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة الايجابية ان الاول لا يصح على المعدوم فان الاثبات لا بد
وان يكون على ثابت الوجود في الخارج واما الثاني وهو السلب فبخلاف ذلك اذ النفي يجوز ان يكون
على المنفي كقولك العنقا ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يجوز ذلك في الموجبة ان تقول
العنقا هو في الاعيان لا بصير اذ السلب اضفته الى الاعيان ثم ذكر ان هذا الفرق انما يصح
في الشخصيات لا في القضايا المحصورة المحيطة فانا اذا قلنا كل انسان هو غير حجر في الموجبة
المعدولة او لا شي من الانسان بحجر فقد حكمنا على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية في القضيتين
الموجبة والسالبة والسلب في السالبة انما هو للحجرية عن الانسانية فيجب ان يكون الموصوفات بالانسانية
محققة فيصح وصفها بالحجرية فاذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة في القضايا المحصورة فيجب ان يجعل
الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب في القضايا المحصورة المحيطة جزءا من المحمول او الموضوع
لتصير القضايا كلها موجبة فيقل الغلط في العلوم ولا يقع الخطا في نقل الاحكام في مقدمات الاقيسة
ثم ان السلب لا بد وان يكون له مدخل في القضية فيجعله جزءا للقضية الموجبة كيف وقد عرفت فيما سبق
ان ايجاب الانتاج يغني عن ذكر السلب الضروري فيكون القضايا كلها موجبة محيطة محصورة
واما الممكن فان ايجابه وسلبه سواء واعلم ان الشكل الاول له في الانتاج شرطان الاول موجبية
الصغرى اذ لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى فلا يتعدى اليه الحكم من

التصديق فانه لا محالة لا يدخل صح

الاوسط مع حصول الخلف عند كون الصغرى سالبة والاشلة توضحه الثاني كلية الكبرى اذ لو
كانت جزئية جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذي حكم به على
الاصغر فلم يتحد الاوسط في القياس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض الى الاصغر كقولك كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ناهق ولا ينتج بعض الانسان ناهق ولما كانت المحصورات اربعة فاذا
جعل كل منها صغرى بضم الى اربع محصورات كبرى حصل من ضرب اربعة في اربعة ستة عشر
ضربا وكذا في كل شكل لكن بشرط موجبية الصغرى سقطت ثمانية اضرب هي الحاصلة
من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط كلية الكبرى
اسقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت
الضروب المنتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولك كل ج ب وكل ب آ
فكل ج آ وهذا الضرب هو الضروب هو السياق الاتم والضرب الاكمل لانتاجه الموجبة الكلية [افضل م]
ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره فان القضايا كلها راجعة عنده الى
الموجبة الكلية المحيطة الضرورية وهذا الضرب ينتجها فلا حاجة الا الى الضروب المنتجة للجزئية
الموجبة والسالبتين فان المقدمة اذا كانت جزئية فيجعلها مستغرقة كلية كما عرفته مثل ان نقول
بعض الحيوان ناطق وكل ناطق ضاحك فنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وليكن
د فنقول كل د ناطق وكل ناطق ضاحك ينتج كل د ضاحك ولا نحتاج الى ان نقول وبعض الحيوان
د على ان يكون مقدمة اخرى فان د اسم لذلك الحيوان فلا يحمل عليه اسمه وان كان في احدى المقدمتين
سلب فليجعل ذلك السلب جزءا كما عرفته كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر لينتج
كل انسان هو غير حجر فلا احتياج مع هذا الطريق الى تكثير ضروب ونحن نعد بعض الضروب ليعتاد
البعض الآخر فان الضرب الاول كاف عن الباقي الضرب الثاني منهما من كليتين والكبرى سالبة ينتج [عرم]
سالبة كلية كقولك كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ الضرب الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج جزئية كقولك بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى [موجبة م]
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ج ب ولا شيء من ب آ فبعض ج ليس آ فهذا
الشكل الاول هو افضل الاشكال وهو المنتج للمحصورات الاربع دون غيره ولا يفتقر الى بيان اذ هو
بين بنفسه لانه اذا كان ب ما صالح و آ ما ثابت او مسلوب عنه يلزم ان يكون آ ما صالح او مسلوب
عنه **قوله** ثم لما كان الطرف الآخر يتعدى الى الطرف الاول بتوسط الاوسط الى آخره

اقول الطرف الآخر هو الاكبر والطرف الاول هو الاصغر فيكون معناه ان الاكبر
لما كان يتعدى الى الاصغر بواسطة الاوسط فالجهات في القضية الضرورية البتة اذ جعلناها
جزء المحمول في المقدمتين وفي احديهما فحينئذ يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر بالجهة المذكورة في
في الكبرى كقولك كل انسان بالضرورة هو حامل الكتابة وكل ما هو حامل الكتابة فهو بالضرورة [حيوان]
الحيوان او هو حامل المشي ونستغني بهذا الطريق السهل عن تطويلات المباحث المختلطات بهذا [ينتج كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او بالضرورة ممكن المشي م]
الضابط الاشراقي مقنع ونريد بالاشراقي اما الكشفي او لانه منسوب الى حكماء المشرق والبيان
الاحاد اعني الشكل الثاني والثالث نوعان ونبين لهذا الساق الاتم الاكمل الذي هو الشكل
الاول **قال** الشيخ وههنا قاعدة وهو انه اذا كان قضيتان مختلفتان مختلفتا
الموضوع يتحد اثبات محمول احديهما على الاخرى **اقول** لما بين الشكل الاول شرع
الآن في بيان الشكل الثاني وليستعلم ذكره المشاؤون ثم يذكر حاصل ما ذكره في هذا الفصل فنقول
ان الشكل الثاني هو الذي الاوسط محمول في المقدمتين ويشترط في انتاجه شرطان الاول اختلاف
مقدمتيه في الكيف اذ لو اتفقا في الايجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس
مع توافق الطرفين تارة وتباينهما اخرى اما في الموجبتين فلانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق
حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق واذا بدلت الكبرى كقولك وكل فرس حيوان كان الحق
التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس واما في السالبتين فلانه يصدق لا شيء من الانسان بحجر و
لا شيء من الحيوان بحجر والحق التوافق وهو كل انسان حيوان وان بدلت الكبرى كقولك ولا شيء من الفرس
بحجر كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس الشرط الثاني كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية
فاما ان تكون موجبة او سالبة واياما كان يحصل الاختلاف اما الموجبة فلانه لا بد وان تكون الصغرى
سالبة لوجوب الاختلاف في الكيف كقولك لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق التوافق
وهو كل انسان حيوان واذا بدلت الكبرى كقولك وكل صهال فرس كان الحق التباين وهو لا شيء من
الانسان بصهال وان كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى لا بد وان تكون موجبة كلية فيحصل الاختلاف
كقولك كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق التوافق وهو كل انسان حيوان واذا بدلت الكبرى
كقولك بعض الفرس ليس بناطق كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وبحسب الشرطين
تبقى الضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة فان اختلاف الكيف اسقط ثمانية وهي الصغرى الموجبة
الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما ايضا والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة

الجزئية معهما ايضا وكلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين
والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقيت الضروب المنتجة اربعة وهي الحاصلة من الكبرى
الموجبة الكلية مع السالبتين ومن الكبرى السالبة مع الموجبتين الضرب الاول من كليتين والصغرى
موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى ثم بالخلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة
ينتج سالبة كلية بعكس الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة الضرب الثالث
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالخلف والافتراض
الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا يتبين
بعكس الكبرى ولا نصير موجبة جزئية بالعكس ولا بعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل يتبين
بالخلف **قوله** واذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع **اقول**
يريد ان يبين حال الشكل الثاني وهو الذي الحد الاوسط محمول المقدمتين متفق فيهما
والموضوع فيهما مختلف وقد عرفت شرط اختلاف المقدمتين بامتناع اثباته على المقدمة الاخرى
اما من جميع الوجوه كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الانسان بحجر او
من وجه واحد كقولك لا شيء من الانسان بفرس وكل صهال فرس فلا شيء من الانسان بصهال
وحينئذ نعلم بالضرورة انه لو دخل احدهما تحت الاخر لما امتنع اثبات المحمول لذلك الموضوع
لكنه امتنع وصف احدهما بالاخر ايهما جعل موضوعا في النتيجة وايهما جعل محمولا عليه فان النتيجة
تكون ضرورية سالبة لاستحالة الامتناع حمل محمولها او وجوب سلبه عن الموضوع واذا كان في المقدمتين
من جهات وسلوب فليجعل جزءا من المحمول كقولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر
بالضرورة هو ممتنع الكتابة ينتج الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية ولا شرط حينئذ على هذا
اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة وانما تعتبر الشركة فيما والجهة المجعولة جزء
المحمول فانه يجوز تغاير جهتي القضيتين في ذلك وبيان ذلك من السياق الاول ان هذين القولين
المذكورين قضيتان يمتنع على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى فيلزم ان يكون
موضوعهما متباينين فيجب ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان
واذا كان في الضرورة السالبة محمول لاحدهما ممكن النسبة وفي الاخرى واجب النسبة كقولك كل
انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو غير كاتب فكل انسان فهو غير حجر
فوجوب النسبة حينئذ يمتنع على الاولى والامكان يصح على الاخرى ان كان محمول احدهما

واجب النسبة والاخرى ممتنع النسبة فهو كما قلنا ان كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر
بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ينتج كل انسان بالضرورة ممتنع الحجرية واذا كان في هذا الشكل
مقدمة جزئية فينبغي ان يجعل بحيث كلية كما عرفته فيما تقدم ولا نطول بتحقيق زيادة في
احاد مقدمات العلوم هذا الطول الذي ذكرناه بل اذا علمنا هذا القانون ههنا فكل مقدمتين
وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا انتاجهما على ما ذكرناه فيما مر وذلك كاف في تقرير
قواعد العلوم وتركنا التطويل الذي ذكره المشاؤون في الضروب المنتجة لهذا الشكل والسالبة
والاختلاطات التي لا يغني في بسطها ولهذا الشكل الثاني يحتج وبيان من الشرطية كما تقول
انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخر وتبين كما يصح على
جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات الاخر وامتنع ونستثني نقيض التالي لينتج نقيض المقدم
فان الانسانية لو جزئيات والذي الحجر يمتنع على جزئيات احدهما شيء يمتنع ذلك على جزئيات الاخر
فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل احدهما في الاخر لكان ما وجب على جزئيات احدهما غير ممكن
على جزئيات الاخر ونستثني نقيض التالي لينتج نقيض المقدم **قال** الشيخ فاعلم
واذا وجدنا شيئا واحدا معينا يوصف بمحمولين علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين موصوف
بالمحمول الاخر ضرورة **اقول** يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الاشراقيين
ولنعلم عليه خلاصة ما ذكره المشاؤون ثم نعقبه بما ذكره ههنا فنقول ان الشكل الثالث هو الذي
الاوسط موضوع في المقدمتين وشرطا انتاجه موجبية الصغرى فانها اذا كانت سالبة
وكانت الكبرى كذلك لزم تواقف الطرفين تارة وتباينهما اخرى كقولك لا شيء من الحجر بانسان
ولا شيء من الحجر بحيوان والحق التوافق واذا بدلنا الكبرى كقولك لا شيء من الحجر بفرس كان الحق
التباين وان كانت الكبرى موجبة كقولك لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان لكان
الحق التوافق وهو كل فرس حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولك وكل انسان ناطق كان الحق التباين
وهو لا شيء من الفرس بناطق الشرط الثاني كلية احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لجاز ان
يكون البعض من الاوسط المحمول على الاصغر غير البعض المحمول على الاكبر ويسلب عنه فلا تحصل
النتيجة ولان المقدمتين لو كانتا جزئيتين مع موجبية الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية
حصل الاختلاف كقولك بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق والحق التوافق وهو كل انسان
ناطق وان بدلنا الكبرى بقولك وبعض الحيوان فرس كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس

وان كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف ايضا كقولك بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بناطق والحق الايجاب وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى بقولك وبعض الحيوان ليس بفرس
كان الحق السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس والمنتج بحسب الشرطين ستة اضرب اذ باشتراط
ايجاب الصغرى يسقط ثمانية وهي الصغريان السالبتان مع الكبريات الاربع واشتراط كلية
احدى المقدمتين يسقط ضربين وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئية
وتبقى الضروب المنتجة من الستة عشر ستة وهي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
الاربع الكبرى ومن الموجبة الجزئية الصغرى مع الكبريين الكليتين فالاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا بيانه بعكس الصغرى وبالخلف الثاني
من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج
ليس ا بيانه بعكس الصغرى وبالخلف ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الاصغر اعم من
الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر في الاول ومندرجا معه تحت جنس في الضرب الثاني
فيكون الاصغر اعم من الاكبر في الضربين بحيث يمتنع حمل الاكبر على الاصغر في الضرب الاول
وسلبه عنه في الثاني كقولك كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا يلزم كل حيوان ناطق
وان بدلنا الكبرى بقولك ولا شيء من الانسان بفرس فلا يلزم لا شيء من الحيوان بفرس والضرب
الضروب — اخص ضروب هذا الشكل واذا لم ينتج الكلي فلا نتيجة له في الاشكال الضرب الاول من — الثالث
موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا
بيانه بعكس الصغرى وبالخلف الضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية
كقولك كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة
ولا يتبين بعكس الصغرى لانها موجبة كلية تنعكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين
الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ب
ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بيانه بعكس الصغرى وبالخلف الضرب السادس من موجبة
كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض
ج ليس ا لا يتبين بعكس الصغرى لانها تنعكس جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس الكبرى لانها سالبة
جزئية بل بالخلف والقدما يثبتونه بالافتراض لكن بشرط ان تكون السالبة الجزئية مركبة تستلزم
الموجبة لصدق السالبة البسيطة عند عدم الموضوع ولنرجع الى المتن فنقول قوله واذا

وجدنا شيئا واحدا معينا وصف بالمحمولين علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الاخر
ضرورة فيريد بيان الشكل الثالث الذي الحد الاوسط موضوع في المقدمتين وهو الشيء الواحد
الموصوف بالمحمولين اعني محمول الصغرى وهو الاصغر ومحمول الكبرى وهو الاكبر فيعلم ان شيئا واحدا
من احد المحمولين وهو محمول الصغرى موصوف بالمحمول الاخر وهو محمول الكبرى ضرورة وهو
اشارة الى ان نتيجة هذا الشكل جزئية للعلة التي ذكرناها في كلام الشارحين كقولك ان زيدا حيوان
وزيد انسان فيعلم ان شيئا من الحيوان انسان اي بعض الحيوان انسان وهي النتيجة الموجبة الجزئية
بل وينتج عكسه وهو بعض الانسان حيوان ايضا واذا كان هذا الشيء المعين الذي هو الاوسط
الموضوع في المقدمتين معنى عاما كليا كالانسان مثلا لا معنى متشخصا جزئيا كما كان في المثال
المتقدم الذي هو زيد فليجعل مستغرقا موجبا كليا محصورا كقولك كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق وحينئذ يصير هذا الحصر لشيء معين موصوف بالامرين فيلزم ان يكون شيء من احدهما هو
الاخر فيصدق ان بعض الحيوان ناطق واذا كان بعض من شيء يوصف باحد المحمولين فقط او كلاهما
وعين بعضه بالتعيين جزئيا فيجعل مستغرقا كليا على ما ذكرنا وجعل السلب ركنا فهناك يسلب جزءا من
المحمول فينتقل الى النتيجة على ما عرفت كقولك كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير حجر ينتج بعض
الحيوان فهو غير حجر واذا كان الاوسط في هذا الشكل موضوعا في المقدمتين فيكون الاوسط
موصوفا بالطرفين بالضرورة في جميع ضروب هذا الشكل واذا جعل السلب داخلا في احد المحمولين
فلا يبقى لها سلب اصلا بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة على ما عرفته واذا كان السلب
موجودا في المقدمتين فيجعل السلب جزءا من المحمولين كقولك كل انسان هو غير طاير وكل انسان
هو غير فرس فتبقى النتيجة موجبة جزئية وهو ان شيئا مما يوصف بانه غير طاير فهو غير فرس واذا
كان احدى المقدمتين مستغرقة محيطة والاخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما في الموضوع
الذي هو الاوسط فان ذلك صحيح جائز اذ البعض داخل في الكل فاذا عرفنا ان شيئا واحدا موصوف
بالمحمولين فيلزم بالضرورة اتصاف شيء من احد المحمولين بالمحمول الاخر كقولك كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق او بعضه فيلزم ان يكون بعض الحيوان ناطقا ولا يلزم كل حيوان ناطق اذ العام لا يوصف بالخاص
وانما يوصف ان شيئا من احدهما هو الاخر اذا جعلنا الجهات السوالب جزءا للمحمول في المقدمتين او
في احدهما وجعلناها محيطة استغنينا عن كثرة الضروب وجعلناها ضربا واحدا وهو يبين اتصاف
شيء واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيئين مختلفين اعني الاصغر والاكبر وبانه

من الشكل الاول وهو ان هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شيء
واحد وصف المحمولين كل قضيتين فيهما شيء واحد وصف بالمحمولين فيلزم ان يكون بعض موصوف
احد المحمولين يوصف الاخر وهذان القولان حالهما كذى فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف
بالاخر ونستطيع كلامنا لقطع التطويل وللاسهاب الذى ذكره المشاؤن فى هذا الشكل وغيره من
الاشكال **قال** الشيخ فصل فى الشرطيات والشرطيات ايضا قد يولف منها
اقترانية الى اخره **اقول** القضايا الشرطية يجوز ان يتالف منها اقيسة اقترانية
كما تالف من الحمليات واقسامها خمسة لانها اما ان تركب من المتصلات او المنفصلات او الحملي
والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع ما تركب من المتصلين و
الشركة فيها اما ان تكون فى جزء تام وهو الموضوع مع المحمول او فى غير تام اى احدهما والشركة
اما بين مقدميهما او تاليهما او مقدم الصغرى وتالى الكبرى وبالعكس فالاول ان تكون الشركة
فى جزء تام منهما فذلك المشترك ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى وهو الاول وان كان تاليا
فيهما فهو الثانى وان كان مقدما فيهما فهو الثالث وزعم الشيخ ان شرايط الانتاج كما فى الحمليات
وللمتاخرين نظر فى ذلك ليس هذا موضع بيانه فالضرب الاول من الشكل الاول كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس
طالعة فالكواكب خفية والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى والشيخ لم يذكر
الا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقية لانه لم يذكر فى هذا الكتاب الا المهمات الضرب الثانى كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة اذا كان النهار موجودا فالكواكب ظاهرة ينتج ليس
البتة اذا كانت الشمس طالعة فالكواكب ظاهرة الضرب الثالث قد يكون اذا كانت الشمس
طالعة فالسماء مصحية وكلما كانت السماء مصحية فالاشعة واقعة على الارض ينتج قد يكون اذا كانت
الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض الضرب الرابع قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء
مغيمة وليس البتة اذا كانت السماء مغيمة فالاشعة واقعة على الارض ينتج قد لا يكون اذا كانت
الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض وباقى الاشكال وباقى الاقسام لا يليق بهذا المختصر
قوله وقد تركب قياس من شرطية وحملية والاقرب اذا كانت الشركة بينهما فى التالى
والحملية كبرى **اقول** لم يذكر القسم الثانى المركب من المنفصلين لبعده عن الطبع
بالنسبة الى القسم الثالث المذكور المركب من المتصلات والحمليات وهو اربعة اقسام فان

الحملية اما ان تكون صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما فى المقدم
او فى التالى الاول ان تكون الحملية صغرى والشركة بينها وبين المتصلة فى مقدمها وهو غير تام
الثانى ان تكون الحملية صغرى والشركة فى تالى المتصلة الثالث ان تكون المتصلة صغرى والحملية
كبرى والمتصلة تشارك الحملية فى مقدمها الرابع ان تكون المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى
فى تاليها وتنعقد الاشكال فى كل قسم منها ولم يذكر الشيخ الا القسم الرابع وذكر انه قريب الى الطبع
والمنعقد فى الشكل الاول اربعة ضروب الاول كلما كان كل ا ب فكل ج د وكل د ه ينتج
ان كان ا ب فكل ج ه والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها نتيجة التاليف بين تالى المتصلة
والحملية الثانى ان كان ا ب فكل ج د ولا شيء من د ه ينتج ان كان ا ب فلا شيء من ج ه
الثالث ان كان ا ب فبعض ج د وكل د ه ينتج ان كان ا ب فبعض ج ه الرابع ان
كان ا ب فبعض ج د ولا شيء من د ه ينتج ان كان ا ب فليس كل ج ه واستخرج باقى
الاشكال من نفسك ان اردت ولا حاجة الى ذلك فى هذا الكتاب والمباحث الاشراقية والله اعلم
قال الشيخ فصل فى القياس الذى يتبين فيه حقية المطلوب بابطال نقيضه هو
قياس الخلف **اقول** قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع احد النقيضين على حقية
النقيض الاخر وهو مركب من قياسين احدهما اقترانى وثانيهما استثنائى والاقترانى مركب
من قضيتين احدهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه والاخرى حملية صادقة
فى نفس الامر والاستثنائى مركب من متصلة حاصلة من نتيجة القياس الاقترانى مقدمها نقيض
المطلوب وتاليها امر محال وحملية هى رفع التالى المحال فان المطلوب اذا كان لا شيء من الانسان
بجماد فنقول لو كان بعض الانسان جمادا لم يكن كل انسان حيوانا لانه لا شيء من الجماد بحيوان
ينتج من الاول ليس كل انسان حيوانا وحينئذ يلزم ان لا يكون ولا واحد من الناس جمادا وهو
المطلوب المثبت بابطال نقيضه وهو بعض الانسان جماد وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب
وتاليها نقيضه او لازمه كقولك لا شيء من ج ب وان لم يصدق لا شيء من ج ب صدق نقيضه
بعض ج ب ونضم اليه كل ب ا وهى المقدمة الصادقة فى نفس الامر وهذا هو القياس
الاقترانى المركب من شيء فلان بها ما كان كله او بعضه وحينئذ يلزم ان يكون شيء مما يوصف بانه
بها ان يوصف بانه فلان اى يلزم ان يكون شيء مما يوصف بالحيوانية يوصف بالانسانية بالضرورة سواء
كان كل الموضوع صادقا على المحمول او العكس كقولك كل انسان ناطق وبعضه كقولك بعض الحيوان انسان

فان الشبهة التي هي الجسم يوصف بفلان وبهمان اعني بالانسانية والحيوانية فيكون بعض الجواهر
انسانا وهو العكس المطلوب **قوله** واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا
نعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان **اقول** قد عرفت فيما مر ان القضايا ما
كلها جعلها الشيخ ضرورية سالبة جعل الامر لغلط الواقع بعكس القضايا فقوله بالضرورة كل انسان
هو ممكن ان يكون كاتبا موجبة كلية ضرورية وزعم ان عكسها ضروري ايضا وهو بالضرورة بعض ما يمكن
ان يكون كاتبا فهو انسان لانه لما كانت القضايا كلها عنده راجعة الى الضرورية السالبة لطريق
الذي ذكره وكان بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو
بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان لا محالة وهو ظاهر وعند المتاخرين ان الضرورية
الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز ان يكون المحمول ضروريا للموضوع ولا يكون الموضوع كذلك
ضروريا لذلك المحمول بل ممكنا فيصح ان يقال بالضرورة كل كاتب انسان ولا يصح بالضرورة
بعض الانسان كاتب بل بالامكان وليس العكس غير ضرورية مطلقا لجواز ان يكون كل من المحمول
والموضوع ضروريا للاخر كقولك بالضرورة كل انسان ناطق وصدق العكس ضروريا وهو بالضرورة
بعض الناطق انسان فيكون العكس ما يعم الضروري وغيره وهو الامكان العام الادنى من الاطلاق
العام الذي لا يساويها لا تنعكس خلاف الامكان العام المتناول للواقع ولغيره وهذا يصح على
اصطلاحهم القضايا الممكنة مختلفة المعاني لا على ما اصطلح الشيخ **قوله** وكذلك غير الامكان
من الجهات ينقل مع المحمول وعكس الضرورية السالبة الموجبة الضرورية سالبة موجبة مع اي
جهة كانت **اقول** قد عرفت ان غير الضرورة من الجهات التي للقضايا اذا جعل جزءا من
المحمول صارت القضية ضرورية ويجب نقله مع المحمول في العكس وجعله موضوعا وقد بينا ان القضية
الضرورية السالبة الموجبة الكلية المحيطة تنعكس موجبة ضرورية سالبة جزئية مع اي جهة كانت
كما انعكست الموجبة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئا من المحمول وهو البعض مبهما لا غير معين يوصف بالموضوع
قوله واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ن
اقول زعم ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس سالبة كلية ضرورية كقولك بالضرورة
لا شيء من الانسان بحجر ينعكس الى لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة والا لصدق نقيضه وهو بعض
الحجر انسان فينعكس الى بعض الانسان حجر وقد كان لا شيء من الانسان بحجر هذا خلف وهذا معنى قوله
والا ان وجد من موصوفات احدهما ما يوصف بالاخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما بل كذب كلاهما

اى

اي انه لم يصدق العكس وهو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة وجاز ان يوصف بعض الحجر بالانسان
الذي هو النقيض فيصدق عكسه لكن العكس كاذب وهو بعض الانسان حجر ولا يقتصر على كذب دون
كذب بل يلزم الاخر وهو بعض الحجر انسان بل كلاهما كاذبان **قوله** والضرورية السالبة
اذا كان الامكان جزء محمولها فان كان منها سلب فقل ايضا **اقول** القضية الضرورية
السالبة قد لا يكون الامكان جزء محمولها كقولك بالضرورة الانسان حيوان وقد يكون الامكان جزء
محمولها كقولك بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهي ضرورية سالبة موجبة فحينئذ
ينقل السلب مع المحمول في العكس ويقول بالضرورة شيء مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان قوله
وقد يخبط فيه كثير من المتاخرين من جهة انهم زعموا ان السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة
الضرورية الكلية تنعكس كنفسها ضرورية وهم القدماء وبعضهم يورد عليه ان ذلك البرهان مبني على
الرد الى الاول في انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول وبرهن المتاخرون على امتناعه ويرجع
في تفصيل ذلك الى المطولات من كتبنا وغيرها **قوله** وفي مثل قولك ليس بعض الحيوان
انسانا اذا عينت ذلك البعض وجعلته كليا انعكس على ما قلنا **اقول** زعم المتاخرون ان
السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وامتناع عكسه وهو بعض الانسان
ليس بحيوان لوجوب كل انسان حيوان ولذلك لم تنعكس السوالب الجزئية مطلقا وتنعكس السالبتان
الخاصتان على ما ذكره المتاخرون على ما هو موجود في كتبهم والسالبة الجزئية تنعكس ايضا على طريق صاحب
الاشراق فانه اذا صح ان يقال ليس بعض الحيوان انسانا وعينا ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كليا
صح علينا ان نجعل ذلك البعض من الحيوان الذي ليس بانسان فرسا مثلا وحينئذ يصح ان نقول
لا شيء من الفرس بانسان وينعكس الى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب وطريق اخر في العكس وهو
ان يجعل السلب جزءا من المحمول بان نقول بعض الحيوان هو غير انسان ثم نعكسه الى بعض غير الانسان
حيوان والا لا تنعكس اي على غير هذين الطريقين لا تنعكس السوالب الجزئية على التقرير السابق
قوله وقولك لا شيء من السرير على الملك لا ينبغي ان نعكسه دون التعمل بالكلية **اقول**
هو جواب عن سؤال مقدر وتقريره انكم زعمتم ان السالبة الكلية والموجبة الجزئية تنعكسان فيلزم
ان يكون العكس فيهما مطردا وقد يتخلف في قولنا لا شيء من السرير على الملك ولا شيء من الحائط في الوتد ولا
شيء من الكوز في الماء مع انها سوالب كلية مع انها لا تنعكس الى لا شيء من الملك على السرير ولا شيء من الوتد في
الحائط ولا شيء من الماء في الكوز وكذا في الموجبة الجزئية فانه يصدق بعض الشيء كان شابا ولا ينعكس الى

بعض الشاب كان شيخا وحوابه ان من شرط العكس جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول
بكليته موضوعا وانت السوالب لما لثه ما نعلم على وفي وفي الموجبة ما نقلب كان لذن ثم
اجزا المحمولات معها فلذلك لم يصح العكس والعكس الصحيح مع موضوع الممال ان نقول لا شي مما على
الملك بسرير ولا شي مما في الوتد حائط ولا شي مما في لما كون وبعض ما كان شابا فهو شيخ فلا
بد من جعل هذه الادوات لانها اجزا المحمولات هينا وانما اوردنا العكوس والنقيض في السوالب والمهملات
المعضلة انما كان للعنايه والاحتياط في معرفة الموازين العقلية المنطقية والاقتدا بالحكما
المتالهين لا لان الحاجة الضرورية تدعو الى ذلك فيما نالي **قال** الشيخ الضابط
البادس هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة
فهي شرطية لا بد فيها من وضع او رفع بعينه اخرى **اقول** اعلم ان تصور موضوع
المطلوب ومحموله ان كان كافيا في جزم الذهن بانتساب احدهما الى الاخر وسلبه عنه فهو التصديق البديهي
وان لم يكف كان ثبوت المحمول للموضوع مجهولا فيحتاج في اثباته له او سلبه عنه الى ثالث ولا بد
ان يكون له نسبة الى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب المجهول ويحصل بذلك
السبب مقدمتان فان المقدمة الواحدة غير كافية في حصول المطلوب لانها ان اشتملت على طرفي
النتيجة فهي شرطية لا بد فيها من استثنا اما رفع او وضع ليحصل الانتاج وهي مقدمة اخرى فحينئذ
فقد صحت المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائي وان اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء يجب
ان يشتمل عليه مقدمة اخرى ليرتبط احد الجزئين بالاخر فتتم المقدمتان وهذا هو القياس الاقتراني
ولا يحتاج الى اكثر من مقدمتين في الاقيسة البسيطة فان المطلوب ليس له الا جزءان فاذا ناسب كل
من المقدمتين جزءا فلا تفتقر الى ثالث وان احتاج الى اكثر من مقدمتين كما في الاستقراء التام فالكبرى
فيه في حكم المقدمتين اللتين لا بد منهما لان النتيجة لما كان لها طرفان فان لم يناسب احد المقدمتين
النتيجة بطرف فلا انتاج وان ناسبت المقدمتان كل الطرف فيستغني عن الثالث **قوله**
بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبنية لمقدمتي قياس واحد **اقول** القياسات
الكثيرة المولفة من المقدمات الزائدة على المقدمتين المبينة لمقدمتي قياس واحد انما يكون في
الاقيسة المولفة وهو ما ركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم تركب مع اخرى فتنتج مقدمة اخرى
الى ان يصل الى المطلوب وهي تنقسم الى موصولة وهي التي يذكر فيها النتائج بالفعل مرتين مرة على انها
نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة لقياس كقولك كل جسم مولف وكل مولف ممكن وكل جسم

ممكن ثم نقول وكل جسم ممكن وكل ممكن يفتقر الى الفاعل لينتج كل جسم يفتقر الى الفاعل وهو المطلوب
والا فينتهي الى المطلوب واما القياس المفصول وهو الذي فصلت نتائجه فلا يذكر فيه بالفعل بل يطوى
غير المطلوبة كقولك كل جسم مولف وكل مولف ممكن وكل ممكن يفتقر الى الفاعل فكل جسم يفتقر الى الفاعل
وهي النتيجة المطلوبة **قوله** والقضية اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة **اقول**
المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس فالقضية اعم من المقدمة اذ كل مقدمة جعلت جزء قياس فهي لا محالة
قضية وليس كل قضية مقدمة فانها اذا لم تجعل جزء قياس لا تسمى مقدمة **قوله** ولا بد من
اشتراك مقدمتي الاقتراني في شي يسمى الحد الاوسط **اقول** القياس الاقتراني مولف
من مقدمتين متحدتين في حد ودوالحد المكرر المشترك فيهما المحذوف في النتيجة تسمى الحد الاوسط
والمحكوم عليه في المطلوب بالحد الاصغر والمحكوم به في المطلوب بالحد الاكبر ويسمى الاصغر والاكبر
الطرفان والراسان والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى والهيئة
الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الاخرين اعني الاصغر والاكبر تسمى شكلا وتركيب الصغرى
مع الكبرى تسمى قرينة وضربا واذا كان معنى القرينة لذاتها لازم يسمى تلك القرينة بالنسبة الى اللازم
قياسا واللازم نتيجة بالنسبة الى القرينة القياسية الا انه انما يسمى نتيجة بعد اللزوم عن القرينة
وقبل ذلك يسمى مطلوبا **قوله** والشركة لا بد وان يتوقع في محمول احدهما وموضوع
الاخرى او موضوعهما او محمولهما **اقول** الحد الاوسط المشترك فيه بين المقدمتين
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول وهو المراد بقوله والشركة لا بد وان
يتوقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى وهي القريبة من الطبع جدا كقولك كل ج ب وكل ب ا
فكل ج ا وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني لموافقته الاول في شرف مقدمتيه اعني الصغرى
وهو المراد بقوله او محمولهما كقولك كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا وان كان موضوعا
فيهما فهو الثالث لموافقته الاول في الكبرى وهو المراد بقوله او موضوعهما كقولك كل ب ج وكل
ب ا فبعض ج ا وان كان الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع البعيد
عن الطبع جدا لمخالفته الاول في المقدمتين ولذلك اهمله المعلم الاول والقدما كقولك كل ب
ج وكل ا ب فبعض ج ا واليه اشار واذا كان الحد المكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة
الاولى ومحمول الثانية فهو الباقي البعيد الذي لا يستطيع القياسية من نفسه فحذف واما الباقي
الاتم من هذه الاشكال الاربعة فهو الشكل الاول وهو ما يكون الاوسط محمولا في المقدمة الاولى

موضوعا في الثانية **قال** الشيخ وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب
اذا كان في القضية الموجبة وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية **اقول**
الفرق بين السلب اذا كان في القضية الموجبة الذي جعل جزءا من المحمول او الموضوع وبين السلب
اذا لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة الايجابية ان الاول لا يصدق على المعدوم فان الاثبات
لا بد وان يكون على ما له وجود في الخارج واما الثاني وهو السلب فبخلاف ذلك اذ المنفي يجوز ان
يكون على المنفي كقولك العنقا ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يجوز ذلك في الاولى الموجبة ان يقال
العنقا هو في الاعيان لا بصير اذ السلب اضيف الى الاعيان ثم ذكر ان هذا الفرق انما يصح في
الشخصيات فقط لا في القضايا المحصورة المحيطة واما اذا قلنا كل انسان هو غير حجر في الموجبة
المعدولة او لا شيء من الانسان بحجر فقد حكمنا على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية في
القضيتين الموجبة والسالبة والسلب السالبة انما هو الحجرية عن الانسانية فحصل ان يكون الموصوفات
بالانسانية متحققة ليصح وصفها بالحجرية فاذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة في القضايا
فيجعل الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب في القضايا المحصورة المحيطة جزءا من المحمول
او الموضوع لتصير القضايا كلها موجبة فيقل الغلط في العلوم ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء في
مقدمات الاقيسة ثم ان السلب لا بد وان يكون له مدخل في كون القضية السالبة قضية لانه جزء
للتصديق فانه لا محالة له مدخل في القضية فيجعل جزءا للقضية الموجبة كيف وقد عرفت فيما مر ان ايجاب
الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري فيكون القضايا كلها موجبة محيطة محصورة واما الممكن
فان ايجابه وسلبه سواء واعلم ان الشكل الاول له في الانتاج شرطان الاول موجبية الصغرى اذ
لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى فلا يتعدى اليه الحكم من الاوسط مع حصول
الحكم عند كون الصغرى سالبة والامثلة توضح الثاني كلية الكبرى اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون
البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذي حكم به على الاصغر فلا يتحد الوسط في القياس
فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض الى الاصغر كقولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناهق
فلا ينتج بعض الانسان ناهق ولما كانت المحصورات اربعة واذا جعل كل منها صغرى ينضم الى اربع
محصورات كبرى حصل من ضرب اربعة في اربعة ستة عشر ضربا وكذا الحال في كل شكل لكن شرط موجبية
الصغرى اسقطت ثمانية اضرب هي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات
الاربع الكبرى واشتراط كلية الكبرى اسقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة

مع الصغريين الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة كلية كقولك كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وهذا الضرب هو افضل الضروب وهو البيان
الاتم والضرب الاكمل لانتاجه الموجبة الكلية ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن
غيره فان القضايا كلها راجعة عنده الى الموجبة الكلية المحيطة الضرورية وهذا الضرب ينتجها
فلا حاجة الى باقي الضروب المنتجة الجزئية الموجبة والسالبتين فان المقدمة اذا كانت جزئية فنجعلها
مستغرقة كلية كما عرفته مثلا ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك فنجعل لذلك البعض مع
قطع النظر عن الناطقية اسما وليكن د فنقول كل د ناطق وكل ناطق ضاحك لينتج كل د ضاحك
ولا احتياج الى ان نقول وبعض الحيوان د على ان يكون مقدمة اخرى فان د اسم لذلك الحيوان
فلا يحمل عليه اسمه وان كان في احدى المقدمتين سلب فيجعل ذلك السلب جزءا كما عرفته كقولك
كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر لينتج كل انسان هو غير حجر فلا احتياج مع هذا الطريق
الى كثرة ضروب بحذف بعض الضروب واعتبار البعض الاخر فان الضرب الاول كاف عن الباقي
الضرب الثاني منها من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولك كل ج ب ولا شيء من ب ا
فلا شيء من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولك بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا فهذا الشكل الاول افضل الاشكال
وهو الناتج للمحصورات الاربع دون غيره ولا يفتقر الى بيان اذ هو بين بنفسه لانه اذا كان ب ثابتا
لج و ا ثابتا لب او مسلوبا عنه يلزم ان يكون ا ثابتا لج او مسلوبا عنه **قوله** ثم لما كان
الطرف الاخير يتعدى الى الطرف الاول بتوسط الاوسط الى الخير **اقول** الطرف
الاخير هو الاكبر والطرف الاول هو الاصغر فيكون معناه ان الاكبر لما كان يتعدى الى الاصغر
بواسطة الاوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة اذا جعلناها جزء المحمول في المقدمتين او
في احديهما فحينئذ يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر بالجهة المذكورة في الكبرى كقولك كل انسان
بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او هو ممكن المشي
ينتج كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او هو ممكن المشي ويستغنى بهذا الطريق السهل عن
تطويلات المشائين في المختلطات بل هذا الضابط الاشراقي مغن وسندا بالاشراقي لما الكشفي او
لانه منسوب الى حكماء المشرق والنبا فان الاخران اعني الشكل الثاني والثالث نوعان ودبارهما

القياس الاتم الاكمل الذي هو الشكل الاول **قال** الشيخ وههنا قاعدة وهي انه
اذا كان قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احدهما على الاخرى **اقول**
لما بين الشكل الاول شرع في بيان الشكل الثاني ولننبه على ضبط ذكره المتأخرون ثم نذكر حاصل ما ذكره
في هذا الفصل فنقول ان الشكل الثاني هو الذي الاوسط محمول في المقدمتين ويشترط في
انتاجه شرطان الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف اذ لو اتفقتا في الايجاب او السلب لحصل الاختلاف
الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما اخرى اما في الموجبتين فلانه
يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى
بقولك كل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس واما في السالبتين فلانه يصدق
لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحيوان بحجر والحق التوافق وهو كل انسان حيوان وان بدلنا الكبرى
بقولك ولا شيء من الفرس بحجر كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس الشرط الثاني كلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية فاما ان تكون موجبة او سالبة وانما كان يحصل الاختلاف اما الموجبة فلانه لابد
وان يكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف في الكيف كقولك لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان
فرس والحق التوافق وهو كل انسان حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولك كل صهال فرس كان الحق التباين
وهو لا شيء من الانسان بصهال وان كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى لابد وان تكون موجبة
كلية فيحصل الاختلاف كقولك كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق التوافق وهو كل انسان
حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولك بعض الفرس ليس بناطق كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان
بفرس وبحسب الشرطين يبقى الضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة فان اختلاف الكيف اسقط ثمانية
وهي الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما ايضا والسالبة الكلية الصغرى مع
السالبتين والسالبة الجزئية معهما ايضا وكلية الكبرى اسقط اربعة اخرى وهي الموجبة الجزئية الكبرى
مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقيت الضروب المنتجة اربعة وهي الحاصلة من
الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الضرب الاول من كليتين
والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى وبالخلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى
سالبة ينتج سالبة كلية بعكس الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة الضرب الثالث من
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالخلف والافتراض الضرب
الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا يتبين بعكس الكبرى ولا الصغرى

جزئية بالعكس ولا بعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل يتبين بالخلف **قوله** واذا كانت
قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع **اقول** يريد ان يبين احوال الشكل الثاني وهو الذي
الحد الاوسط محمول في المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف وعرفت شرط اختلاف
المقدمتين بالكيف فلابد وان يكون محمول احدى المقدمتين ممتنع اثباته على المقدمة الاخرى
اما من جميع الوجوه كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ولا شيء من الانسان بحجر او من
وجه واحد كقولك لا شيء من الانسان بفرس وكل صهال فرس فلا شيء من الانسان بصهال وحينئذ
يعلم بالضرورة انه لو دخل احدهما تحت الاخر لما امتنع اثبات المحمول لذلك الموضوع بكونه ممتنع
وصف احدهما بالاخر انما جعل موضوعا في النتيجة وانما جعل محمولا عليه فان النتيجة تكون ضرورية
سالبة لاستحالة الاجتماع حمل محمولها ووجوب سلبه عن الموضوع واذا كان في المقدمتين من جهات
او سلوب فليجعل جزءا من المحمول كقولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة هو ممتنع
الكتابة ينتج الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية ولا شرط حينئذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه
في هذا السياق خاصة وانما يعتبر الاشتراك فيما وراء الجهة المحمولة جزء المحمول فانه يكون بغاية حسنى
في ذلك وبيان ذلك من السياق الاول ان هذين القولين المذكورين قضيتان يمتنع على موضوع
احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى فيلزم ان يكون موضوعهما متباينين ينتج ان هذين
القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان واذا كان في الضرورة التامة محمول الحد الاكبر
ممكن النسبة وفي الاخرى واجب لنفسه كقولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة
فهو غير كاتب فكل انسان فهو غير حجر فوجوب النسبة حينئذ يمتنع على الاول والامكان يمتنع
على الاخرى وان كان محمول احدهما واجب النسبة والاخرى ممتنع النسبة فهو كما قلنا ان كل انسان
بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة ينتج كل انسان بالضرورة ممتنع الحجرية
واذا كان في هذا الشكل مقدمة جزئية فينبغي ان تجعل محيطة كلية كما عرفته فيما تقدم ولا نقول
انه يجب ان يمتنع اتحاد مقدمات العلوم هذا العمل الذي ذكرناه بل اذا علمنا هذا القانون ههنا فكل
مقدمتين حالهما على هذه الصفة والقانون علمنا ان حالهما على ما ذكرناه فيما مر وذلك كاف في
تقرير قواعد العلوم وهكذا التطويل الذي ذكره المتأخرون في الضروب المنتجة لهذا الشكل والسالبات
والاختلاطات التي اعتنوا في بسطها ولهذا الشكل الثاني مخرج وبيان من الشرطيات كما تعلم انه لو كان
موضوعاهما بين المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخرى وثبوته له فما صح على جهات احدهما ما امكن

على جزئيات الآخر وامتنع ويستثني نقيض التالي لنقيض المقدم فان الانسان له جزئيات فلا يكفي
الحجر يصدق على جزئيات احدهما شيء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل
احدهما في الآخر لكان ما يصدق على جزئيات احدهما غير ممكن على جزئيات الآخر ويستثني نقيض التالي
لنقيض المقدم قال الشيخ قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا معا يوصف بمحمولين علمنا ان
شيئا واحدا من احد المحمولين علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة
اقول يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الاشراقيين ولنقدم عليه خلاصة ما ذكره
المشاؤون ثم نعقبه بما ذكره ههنا فنقول ان الشكل الثالث هو الذي الاوسط موضوع في
المقدمتين وشرط انتاجه ايجاب الصغرى فانها اذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لم
توافق الطرفين تارة وتباينهما اخرى كقولك لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الحجر بحيوان والحق التوافق
واذا بدلت الكبرى بقولك لا شيء من الحجر بفرس كان الحق التباين وان كانت الكبرى موجبة كقولك لا شيء
من الانسان بفرس وكل انسان حيوان كان الحق التوافق وهو كل فرس حيوان واذا بدلت الكبرى
بقولك وكل انسان ناطق كان الحق التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق والشرط الثاني كلية احدى المقدمتين
اذ لو كانتا جزئيتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المشتمل على الاصغر غير البعض المشتمل على الاكبر
ومسلوبا عنه فلا يحصل اجتماع الاصغر والاكبر في ذات واحدة فلا يحصل النتيجة ولان المقدمتين
لو كانتا جزئيتين مع موجبة الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية حصل الاختلاف لقولك بعض الحيوان
انسان وبعض الحيوان ناطق والحق التوافق وهو كل انسان ناطق وان بدلت الكبرى بقولك بعض الحيوان
فرس كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وان كانت الكبرى سالبة جزئية يحصل الاختلاف
ايضا لقولك بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بناطق والحق التوافق وهو كل انسان ناطق واذا
بدلت الكبرى بقولك بعض الحيوان ليس بفرس كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس والمنتج
بحسب الشرطين ستة اضرب لان باشتراط ايجاب الصغرى يسقط ثمانية وهي الصغريان السالبتان
مع الكبريات الاربع وباشتراط كلية احدى المقدمتين سقط ضربان وهما الحاصلان من الصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبريين الجزئيتين وبقي الضروب المنتجة من الستة عشر ستة وهي الحاصلة من الصغرى
الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى الكليتين فالاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وكل ب آ فبعض ج آ بيين بعكس الصغرى
والثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج ولا شيء من ب آ

بعض

فبعض ج ليس آ بيانه بعكس الصغرى وبالخلف ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز ان يكون الاصغر
اعم من الاوسط ويكون الاوسط مساويا للاكبر في الاول ومبائنا للاكبر بحيث في الضرب الثاني
فيكون الاصغر اعم من الاكبر في الضربين بحيث يمتنع حمل الاكبر على الاصغر في الضرب الاول وسلبه عنه
في الثاني كقولك كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا يلزم كل حيوان ناطق وان بدلت الكبرى
بقولك ولا شيء من الانسان بفرس فلا يلزم لا شيء من الحيوان بفرس والضربان الاخص ضروب هذا
الشكل واذا لم ينتجا الكلي فلا ينتج في الاشكال الضروب الاول من موجبتين والصغرى جزئية ينتج
موجبة جزئية كقولك بعض ب ج وكل ب آ فبعض ج آ بيانه بعكس الصغرى وبالخلف الضرب الرابع
من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وبعض ب آ فبعض ج آ بيانه بعكس
الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولا يتبين بعكس الصغرى لانها موجبة كلية تنعكس جزئية والكبرى
جزئية ولا قياس عن جزئيتين الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولك بعض ب ج ولا شيء من ب آ فبعض ج ليس آ بيانه بعكس الصغرى وبالخلف
الضرب السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب
ج وبعض ب ليس آ فبعض ج ليس آ لا يتبين بعكس الصغرى لانعكاسها جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس
الكبرى لانها سالبة جزئية بل بالخلف والافتراض لكن يشترط ان يكون السالبة
الجزئية مركبة تستلزم الموجبة لصدق السالبة البسيطة عند عدم الموضوع ولنرجع الى المتن
فنقول قوله واذا وجدنا شيئا واحدا معا وصف بمحمولين علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين
موصوف بالمحمول الآخر ضرورة مراده بيان الشكل الثالث الذي الحد الاوسط موضوع في
المقدمتين وهو الشيء الواحد الموصوف بالمحمولين اعني محمول الصغرى وهو الاصغر ومحمول
الكبرى وهو الاكبر فيعلم ان شيئا واحدا من احد المحمولين وهو محمول الصغرى موصوف بالمحمول
الآخر وهو محمول الكبرى ضرورة وهو اشارة الى ان نتيجة هذا الشكل جزئية للعلة التي ذكرناها
في كلام المشائين كقولك ان زيدا حيوان وزيدا انسان فيعلم ان شيئا من الحيوان انسان اي
بعض الحيوان انسان وهي النتيجة الموجبة الجزئية ويتصور عكسه وهو بعض الانسان حيوان ايضا
واذا كان هذا الشيء المعين الذي هو الاوسط الموضوع في المقدمتين معنى عاما كليا كالانسان
مثلا لا معنى متشخصا جزئيا كما كان في المثال المذكور الذي هو زيد فلا يحصل مستغرقا محيطا كليا
محصورا كقولك كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وحينئذ نتصور هذا الحصر شيء معين موصوف

بالامرين فيلزم ان يكون شي من احدهما هو الاخر فيصدق ان بعض الحيوان ناطق واذا كان
بعض من شي يوصف باحد المحمولين فقط او كليهما وعين فصير بالتعيين جزئيا فيجعل مستغرقا
كليا على ما ذكرناه ويجعل السلب ان كان هناك سلب جزءا من المحمول فينتقل الى النتيجة على ما عرفت
كقولك كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير حجر ينتج بعض الحيوان فهو غير حجر واذا كان
الاوسط في هذا الشكل موضوعا في المقدمتين فيكون الاوسط موصوفا بالطرفين فمن الضرورة
في جميع ضروب هذا الشكل واذا جعل السلب دائما جزءا من المحمول ولا يبقى لما سلب اصلا ان
تصير القضايا كلها موجبة محيطة على ما عرفته واذا كان السلب موجودا في المقدمتين
فيجعل السلبان جزءا من المحمولين كقولك كل انسان هو غير طائر وكل انسان هو غير فرس فيجي
النتيجة موجبة جزئية وهو ان شاما يوصف بانه غير طائر فهو غير فرس واذا كان احدى
المقدمتين مستغرقة محيطة والاخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما في الموضوع
الذي هو الاوسط فان ذلك صحيح جائز اذ البعض داخل في الكل فاذا عرفنا ان شيا واحدا موصوف
بالمحمولين فيلزم بالضرورة اتصاف شي من احد المحمولين بالمحمول الاخر كقولك كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق او بعضه فيلزم ان يكون بعض الحيوان ناطق ولا يلزم كل حيوان ناطق اذ
العام لا يوصف بالخاص وانما يوصف بان شيا من احدهما هو الاخر ثم اذا جعلنا الجهات والسوالب
اجزا المحمول في المقدمتين او في احدهما وجعلناها محيطة استعدنا عن لزوم الضروب وتخلطنا
بها بضرب واحد وهو يتقن اتصاف شي واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيين
مختلفين اعني الاصغر والاكبر وصحيح وساير من الشكل الاول وهو ان هذين القولين اللذين
هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شي واحد وصف بالمحمولين وكل قضيتين فيهما شي واحد
وصف بالمحمولين فيلزم ان يكون بعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالاخر وهذان القولان
حالهما كذلك فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالاخر وسقط عنا كلفة التطويل والاسهاب
الذي ذكره المشاؤن في هذا الشكل وغيره من الاشكال **قال** الشيخ فصل في الشرطيات
والشرطيات ايضا قد يولف منها ستة اقترانيات الاخر **اقول** القضايا الشرطية
يجوز ان يتالف منها اقيسة اقترانية كما تالف من الحمليات واقسامها خمسة لانها اما ان تتركب
من المتصلات او المنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب
الى الطبع ما تركب من المتصلتين والشركة فيه اما ان تكون في وهو الموضع من المحمول او في جزء

عن

غير تام اي احدهما الشركة اما بين مقدمتيهما او تاليهما او مقدم الصغرى وتالي الكبرى
او بالعكس فالاول ان يكون الشركة في جزء تام منهما فذلك المشترك ان كان تاليا في الصغرى مقدما
في الكبرى وهو الاول وان كان فيهما فهو التالي وان كان مقدما فيهما فهو الثالث وزعم الشيخ
ان شرايط الانتاج كما في الحمليات والمتاخرين نظر في ذلك ليس هذا موضع بيانه فالضرب
الاول من الشكل الاول كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا
فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية والنتيجة متصلة مقدم الصغرى
وتاليها تالي الكبرى والشيخ لم يذكر الا هذا الضرب وترك البقية الباقية لانه لم يذكر في هذا
الكتاب الا المهمات الضرب الثاني كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة اذا
كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية
الضرب الثالث قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما مصحية وكلما كانت السما مصحية
فالاشعة واقعة على الارض ينتج قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض
الضرب الرابع قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما مغيمة وليس البتة اذا كانت السما مغيمة
فالاشعة واقعة على الارض ينتج قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على
الارض وباقي الاشكال والاقسام لا يليق بهذا المختصر **قوله** وقد تتركب قياس من
شرطية وحملية والقريب اذا كانت الشركة بينهما في التالي والحملية كبرى **اقول**
لم يذكر القسم الثاني المركب من المنفصلتين لبعده عن الطبع بالنسبة الى القسم الثالث المذكور المركب
من المتصلات والحمليات وهو اربعة اقسام فان الحملية اما ان تكون صغرى او كبرى وعلى التقدير
فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او في التالي الاول ان تكون الحملية صغرى والشركة
منهما وبين المتصلة في مقدمها يخص باسم التالي ان تكون الحملية صغرى والشركة بالتالي المتصلة
الثالث ان تكون المتصلة صغرى والحملية كبرى والمتصلة تشارك الحملية في مقدمها الرابع ان تكون
المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى في تاليها وتنعقد الاشكال في كل قسم منها ولم يذكر الشيخ
الا القسم الرابع وذكر انه قريب الى الطبع والمنعقد في الشكل الاول اربعة ضروب الاول كلما كان
كل آ ب فكل ج د وكل د ه ينتج ان كان آ ب فكل ج ه والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى
وتاليها نتيجة التاليفين من تالي المتصلة والحملية الثاني ان كان آ ب فكل ج د ولا شي من د ه ينتج
ان كان آ ب فلا شي من ج ه الثالث ان كان آ ب فبعض ج د وكل د ه ينتج ان كان آ ب

فبعض ج ه الرابع ان كان آ ب فبعض ج د ولا شيء من د ه ينتج ان كان آ ب فليس كل
ج ه واستخرج ما في الاشكال من نفسك ان اردت ولا حاجة الى ذلك في هذا الكتاب والمباحث
الاشراقية **قال** الشيخ فصل في قياس الذي تبين فيه حقية المطلوب بابطال نقيضه
هو قياس الخلف **اقول** قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع احد النقيضين على حقية
النقيض الآخر وهو مركب من قياسين احدهما اقتراني وثانيهما استثنائي والاقتراني مركب من
قضيتين احديهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه والاخرى حملية صادقة مركب منه
في نفس الامر والاستثنائي من متصلة حاصلة من نتيجة القياس الاقتراني مقدمها نقيض المطلوب
وتاليها امر محال وحملية هي رفع التالي المحال فان المطلوب اذا كان لا شيء من الانسان بجماد
فيقول لو كان بعض الانسان جمادا لم يكن كل انسان حيوانا لانه لا شيء من الجماد بحيوان ينتج من
الاول ليس كل انسان حيوانا وحينئذ يلزم ان لا يكون واحد منا انسانا هذا وهو المطلوب
المثبت بابطال نقيضه وهو بعض الانسان جماد وربما كان مقدم المتصلة نقيض المطلوب وتاليها
نقيضه او لازمه كقولك لا شيء من ج ب فاذا لم يصدق لا شيء من ج ب صدق نقيضه بعض ج ب
ويضم اليه كل ب آ وهي المقدمة الصادقة في نفس الامر وهذا هو القياس الاقتراني المركب
من متصلة شرطية لقياس استثنائي ويستثنى نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم هكذا لو لم يصح
لا شيء من ج ب لكان بعض ج آ لكن ليس بعض ج آ اذ هو محال فيتبين ليس لم يصدق لا شيء
من ج ب فيصدق بعض ج ب لان سلب السلب ايجاب وان شئت جعلت الموجبة الجزئية اعني
نقيض المطلوب كليا محيطا بان يجعل الكل البعض اسما معينا فتصير كليا ونقيض المطلوب هو
تالي الشرطية اعني بعض ج ب ثم يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم بان يقول لكن ليس
بعض ج آ حقا فلا يكذب لا شيء من ج ب بل هو حق صادق وكذا النتيجة اذا لم يكن بسبب
المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فيلزم ان يكون بسبب نقيض المطلوب **قال**
الشيخ الضابط السابع هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان الى آخره
اقول يريد ان يبين مواد الاقيسة البرهانية وغيرها والقضايا التي هي مواد الاقيسة
اثنا عشر نوعا فانها اما ان يكون يقينية واليقين اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان
لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه واليقينيات ستة انواع الاول الاوليات وهي
القضايا التي يكون مجرد تصور طرفيها وان كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة احدهما الى الاخر

بالايجاب والسلب كقولك الكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يجتمعان والشيء الواحد
في زمان واحد لا يكون في مكانين ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل كقولك
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فان التوقف انما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها
في العقل وتفاوت الناس الجزم فيها بحسب تفاوتهم في تصور الطرفين الثاني المشاهدات
وهي القضايا التي لا يكفي الحكم بالجزم فيها مجرد تصور طرفيها بل اذا وقع الاحساس بثبوت المحمول
لبعض جزئيات الموضوع استعدت النفس للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق
بواسطة القوى الظاهرة او الباطنة كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة وان لنا جوعا و
لذة والما وعطشا والقضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة القوى الباطنة تسمى وجدانيات الثالث
المجربات وهي قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة توجب اليقين لاقتران قياس
خفي بها كقولك السقمونيا مسهل للصفراء فان حدوث الاسهال منه مرة بعد اخرى عقيب الشرب
مع القياس الخفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يوجب اليقين وليست التجربة
هي الاستقراء الذي هو جعل المشاهد اثباتا للحكم جزئية مبدأ الحكم الكلي فانه غير مفيد لليقين والتجربة
لا بد وان ينضم اليها قياس خفي يحصل الجزم بسببه **قوله** والاستقراء هو حكم على كلي لما
وجد في جزئياته الكثيرة **اقول** الاستقراء هو اثبات الحكم على الكلي بواسطة ثبوته
في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات
والجماد متحرك فيكون كل جسم متحركا وترتيب القياس ان تقول كل جسم اما حيوان او نبات او جماد
وكل حيوان ونبات وجماد متحرك فكل جسم متحرك وهذا هو القياس المقسم المفيد لليقين و
ان لم يكن الحكم شاملا لاكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص كقولك الانسان والدواب يحرك
عند المضغ الفك الاسفل فيكون كل حيوان يحرك عند المضغ الفك الاسفل وهو لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون بعض الحيوانات كالتمساح يحرك الفك الاعلى وبحث اذا حكمنا حكما كليا على كلي
فليس ذلك بناء على مشاهدة كثير من جزئياته وانما هو نظرا الى نفس الطبيعة والماهية كقولك كل
انسان حيوان بخلاف قولك كل انسان اذا قطع راسه لا يعيش فانه حكم كلي باعتبار في جزئياته
الكثيرة وانه لا مشاهدة للكل الرابع الحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي
يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن دون الاثبات كالحكم بان نور القمر مستفاد من
نور الشمس لاختلاف الهيئات التشكلية النورية فيها باختلاف اوضاعه بالقرب والبعد منها

فاذا ضم اليه قرائن خفي وعوارض لو كان اتفاقا لم يكن دايما ولا اكثريا حصل الجزم بان نوره مستفاد من
الشمس وفرقوا بين الحدس والتجربة بان الحدس لا يتوقف على فعل الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته
واما يحصل دفعة واحدة دون تكرار والتجربة تتوقف على ذلك فان لم نستعمل التجربة مرارا كثيرة لم
يحصل الحكم بامتناع الاتفاق الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات
من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن عن التواطؤ على الكذب واستنادها الى من شاهد المخبر عنه
كالحكم بوجود مكة والمدينة والهند والوقايع العظام فانه لو فرض المخبرون ان لم يلحق بعضهم بعضا لم يجب
اليقين ولما كان الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع ساير القراين لم ينحصر عدد التواتر
في عدد معين فكم من عدد قليل افاد اليقين دون الكثير والمتيقن الحاصل من التجربة والحدس والتواتر
ليس حجة على غيرك اذ قد لا يحصل له مثل اليقين لعدم اسبابه فان حصل له التجربة والتواتر بعينهما صار
الاشراق من الحدسيات السادس قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل فيها بسبب وسط لا يغيب
عن الذهن عند تصور الحدود كقولك ان الاثنين نصف الاربعة والاوسط مساواة احد القسمين
للاخر الحاضر عند الذهن دايما عند تصور الاثنين والاربعة والنصف القياس المركب من هذه الستة
كيف كان يسمى برهانا **قوله** ولكن اما يحكم الوهم الانساني الى اخره **اقول**
لما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية وهي ستة الاول الوهميات وهي قضايا يحكم بها
الوهم الانساني فقد يكون صادقا كالحكم في المحسوسات فيدخل في الواجب قبولها وقد يكون كاذبة كالحكم
على غير المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات او لم يتعلق كالحكم بان كل موجود في جهة مشار اليه وبان وراء العالم
فضاء لا يتناهى ولولا ان العقل والشرايع دفعا لعدت من الاوليات وتعرف كذبها بان الوهم يساعد
العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة رجع الوهم
مفارقا للعقل عن قبولها مطلقا فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه ايضا وكل حكم يخالف العقل فهو باطل
والعقل لا يستحق خلاف مقتضى حكمه والقياس المؤلف من الوهميات يسمى مغالطة وسفسطة الثاني المشهورات
وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم الناس بها اما لمصلحة عامة او رحمة او رقة او انفعالات
من عادات او اداب وشرايع ومنها الاراء المحمودة وهي قضايا لو خلي العقل وذاته دون حمية وانفعالات
من عادات وشرايع وغيرها لم يحكم فيها مثل ان الظلم قبيح والعدل حسن وكشف العورة في السوق
قبيح ولو قدرت ذلك خلف دفعة لم يحكم بشيء بخلاف الاوليات والمشهور قد يكون صادقا اوليا وقد
يكون نظريا وقد يكون كاذبا كقبح الذبح والعراء وامثالهما والشرع صرفنا عن امثالها ولكل امة

وصناعة مشهورات بحسبهم فيجوز ان يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند اخرين الثالث المقبولات
وهي قضايا ما يوجد عمن يعتقده الجمهور اما لانفصالات سماوية او لاصغر يوجد لكل بعض الملوك او لمن
الساسات الغير الكاملة او لصفة يوجب اعتقادهم كالوحي والالهام والمعجزات والكرامات والعلم
الديني والعمل والشجاعة وغير ذلك مما يوجد في النبي والولي وذلك كالقضايا المنقولة الماخوذة عن
الاماثل الرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس تاثيرا عجيبا لا بما لتصديق بل بالقبض والبسط سواء
كانت صادقة او كاذبة كقولك في الترغيب شرب الخمر انها ياقوتة سيالة وفي المنع عن العسل انها مرة مهوعة
وكثير من الناس يعرضون عن الرذائل بسببها ويقدمون على امورها لهم لسماعها والفضلاء يستعملونها
في اعراضهم وخطاباتهم وهي مفيدة في مطالب الدنيوية والاخروية والقياس المؤلف منها يسمى الشعر
قوله ومنها قضايا مزورة متشبهة بامر ليتروج بالمزور **اقول** المشبهات قضايا
يحكم العقل بها لمشابهتها الواجب قبوله اولغيره ولست هي باعيانها والاشتباه اما بتوسط اللفظ بان يكون
اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له كالعين واحدتها كما يحكى في النور الماخوذ بمعنى البصر
وبان معنى الجزء عند العقل او بحسب تركيب اللفظ كقولك غلام حسن بالتسكين والاختلاف دلائل ادوات
الصلات الداخلة المركب دون المفرد كقولك ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه والذي بتوسط المعنى كالوقوع
بسبب ايهام العكس كقولك كل ثلج ابيض فظن ان كل ابيض ثلج او اخذ لازم الشيء مكانه كقولك الانسان
متوهم ومتكلف فظن ان كل ما له وهم فهو متكلف وله تتمة تذكر في المغالطات الخامس المسلمات وهي قضايا
يسلمها الخصم من صاحبه عند المناظرة او يسلم عند ارباب ذلك العلم ويبنى كلام المناظرين عليها في دفع
صاحبه والمسلمات قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة او غير مسلم كتسليم الفقهاء ان التمثيل والاستقراء و
الاجماع والاستصحاب حجة في الفروع وتسليم المهندس ان النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض وغيره
ولاهل كل علم وصناعة مسلمات والقياس المركب منها يسمى الجدل السادس المظنونات وهي قضايا يحكم
بها العقل اتباعا للظن الذي هو الحكم بان الشيء كذا مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو
سارق والظن ان كل طواف في الليل سارق والقياس المركب منه يسمى الخطابة ولم يذكر الشارح النوع الخامس
والسادس لاستعمال البرهان الا القضايا اليقينية الفطرية او المبنية على الفطريات في الاقيسة الصحيحة
قال التمثيل اثبات حكم في صورة جزئية **اقول** التمثيل غير مفيد لليقين
لما وجد في صورة جزئية اخرى تشاركها في معنى جامع فتعدي الحكم اليه والفقهاء يسمونه قياسا والصورة الثانية
فيها الحكم بالاتفاق اعني المقيس عليه اصلا والصورة الاخرى اعني اللاحق المقيس عليه والمعنى المشترك بين الاصل

والفرع علة جامعة كقولك العالم مولف فهو حادث قياسا على البيت بحدوثه لست لا حل التاليف
وهو موجود في العالم فيكون حادثا ورده الى القياس سهوان لست حادث وكلما كان حادثا فالتاليف
علة الحدوث ينتج ان التاليف علة الحدوث وكلما كان التاليف علة الحدوث فالعالم حادث لكن المقدم
حق وهو كون التاليف علة الحدوث فالتالي وهو حدوث العالم حق وحدوده اربعة الاصل والفرع
والعلة والحكم ويقررون كون المعنى المشترك بين الاصل والفرع اعني المعنى الجامع كالتاليف علة الحكم
بطريقين الاول الطرد والعكس في اصطلاح قدما الجدليين والدوران عند متاخريهم فان الحدوث
لما وجد في عدة من الصور الحاصل فيها التاليف الذي هو المعنى المشترك وعدم في غيره من الصور
الخالية عن التاليف دل الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعدما ودوران الاثر مع المؤثر وجودا
وعدما يدل على علية المؤثر للاثر فيكون التاليف علة الحدوث فهو علة له وهو فاسد فانا نمنع ان
يكون كل مدار علة للدائر ويجوز ان يكون في الحد المحصور من العلة وسائر الاجزاء والشروط ومدار المعلول للعلة
معها وجودا وعدما وليس شيء من ذلك علة مع ان هذا استقرا ناقص فيجوز ان يكون حال العالم بسقوط
مخالفا لحال سائر... الطريق الثاني السبر والتقسيم في اصطلاح قدما اهل النظر وعند متاخريهم ...
الذي يكون بين المتناقضين كقولك علة الحكم اعني الحدوث اما ان يكون المعنى المشترك وهو التاليف او
الامكان او الجوهرية او الجسمية ويبطلون ما عدا التاليف فيقولون ليس علة الحدوث الامكان والا لكانت
صفات الباري تعالى حادثة ولا الجوهرية والجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك فتعين ان يكون علة الحدوث
هو التاليف وهو فاسد لانا نمنع انحصار علة الحدوث فيما ذكرتم مع لزوم اللوازم والاعراض حينئذ يجوز
ان يكون امرا غير ما ذكرتم مع انه يجوز ان لا يكون للحدوث علة اصلا ثم وان سلم كون الحدوث علة لا نسلم
الا انه يجوز ان يكون العلة المجموع او اثنان او ثلثة ثلثة فان كل من بين العدد الخواص سلمنا ان
التاليف علة تامة فيجوز ان يكون له قسمان اثري وعنصري والمستلزم للحكم الا لاحد بها ولا يوجد الا في محل النزاع
وهو البيت فلزم حدوثه مع العنصري دون الاثري سلمنا ان المعنى المشترك اعني التاليف علة
للحدوث في محل الوفاق فلم يلزم ان يكون علة في محل النزاع فانه يجوز ان يكون خصوص محل الوفاق
شرطا للعلة المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا منه ذكره وان عنيتم بالعلة التامة فيمنعون كون كل
مدار علة تامة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف بخصوصها والحال لعلمين اذا انضم الى
احدهما اقتضى الحكم فانه يجوز ان يكون الحكم العام الواحد عدة اسباب كالحرارة التي قد يكون علتها
الشعاع والحركة ومجاورة جسم حار على ما سياتي وحينئذ يكون في ذلك الموضع معه علة اخرى مقتضية

ان يكون العلة هي المجموع ونعود الكلام الى عدة الاوصاف في محل النزاع ان لزم بعدها ...
جواز تعليل الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المختلفة ويقيمون الدليل فيقولون لو جاز ان يكون
حكم واحد معلول علل متعددة لكانت الحركة لها علة اخرى غير الحركة وليس ... هذا بامارة اخرى
بل فيرجع حاصل حجتهم الى التمثيل ايضا فيتوقف بالتمثيل الناقص قياسي على التمثيل وقد علمت ان
الحكم الواحد المطلق يجوز ان يكون له علل كثيرة وحينئذ يبطل قاعدتهم التي ان العلة في الشاهد التي
هي الاصل علة في الغائب الذي هو الفرع وكذا حكم الشرط فانه يجوز ان يكون المشروط الواحد العام
او المخصوص علة شروط كما على شكل الدليل ... وقولهم ان ما دل على امر في الشاهد دل على
مثله في الغائب ايضا وهو فاسد لعلة ان يقول ان كانت الدلالة على الحكم العام الدالة بانفسها
الى ما في الشاهد والغائب على السوا فحينئذ لا احتياج الى التمثيل وان كان بخصوص الشاهد لم يدخل في
الدلالة واما ثبات الدلالة فلا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع على ما عرفت الكلام عليه
قال الشيخ فصل الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا الى اخره
اقول البرهان ينقسم الى لمي فان الحد الاوسط لا بد وان يكون علة للاكبر فان كان مع
ذلك علة لحصول الاكبر في الاصغر ذهنا وعينا معا اي ان الاوسط يعطي علة اتصاف الاكبر للاصغر
في نفس الامر في تصديق العقل فهو برهان اللم كقولك هذا الشخص متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط
محموم فهذا الشخص محموم فتعفن الاخلاط الذي هو الاوسط علة لحصول الحمى في الشخص في نفس الامر ولا
يشترط في برهان اللم كون الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه مطلقا بل قد يكون كذلك كما في المثال
المذكور وقد يكون علة لثبوت الاكبر في الاصغر مع ان الاوسط معلول لوجود الاكبر كقولك كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فالحيوان الاوسط ليس علة لوجود الجسم الاكبر في الخارج بل هو
معلول لوجوده في الخارج بل ثبوت الحيوانية للانسانية علة لثبوت الجسم في الانسان وان كان الاوسط
علة للتصديق اي علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن دون العين فيعطي علة الحكم للعقل بالنسبة دون
الثبوت بالنسبة في نفس الامر ويسمى هذا برهان ان كقولك هذا الشخص محموم وكل محموم فاخلاطه متعفنة
فهذا الشخص اخلاطه متعفنة فالحمى الاوسط ليس علة لحصول تعفن الاخلاط للشخص بل التعفن الاكبر
علة لحصول الحمى في الشخص والاوسط علة الحكم العقلي بحصول التعفن للشخص ومثاله في الكتاب وهو هذه الخشبة
محرق وكل محرق مسته النار فهذه الخشبة مستها النار وانطباقه على ما ذكرنا ظاهر **قال**
الشيخ فصل والمطالب منها ما الى اخره **اقول** لما كان العلم منقسما الى التصور والى التصديق

فالمطالب ما ان يتوجه نحو اكتساب التصور وهما اساس ما واي والى التصديق وهم اساس
لم وهل فمطلب ما ينقسم قسمين اولهما ما يطلب به مفهوم الاسم فما لم يتصور مفهوم الاسم لا يحكم
عليه اصلا كقولك ما الخلا وثانيهما ما يطلب به حقيقة الذات اذا عرف وجودها فان المقول
عليه الحقيقة انما هو عند الوجود وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم والمراد بقولهم انا نعلم الحقيقة
دون الوجود هذا المعنى والحقيقة من حيث هي لا يعقل وشك في وجودها بل انما عرض لها انها
حقيقة والشي قبل الوجود يسمى مفهوما وعند الوجود يسمى ذلك المفهوم بعينه حدا او رسما
الثاني اي ويطلب به تمييز الشي عما يشاركه في الجنس او الوجود والجملة عما يميز في امر ذاتي او
عرضي كقولك اي جسم هذا واي حيوان هو واما مطالب التصديق فاساس احدهما هل ويطلب
التصديق باحد طرفي النقيض وهو اما بسيط او مركب فالبسيط يطلب به وجود الشي ولا وجوده
كقولك هل الخلا موجود ام لا والمركب يطلب به حال الوجود اهو موجود على صفة كذا او
ليس كقولك هل الانبيا صادقون بمعنى هل هم موجودون على تلك الحالة التي وراء الوجود ام لا
الثاني مطلب لم ويطلب به علة الشي وهو قسمان احدهما بحسب القول وهو الذي يطلب به الحد
الاوسط المقتضي للجزم بتصديق القول في القياس كقولك لم كان العالم حادثا فيقال لانه ممكن
وكل ممكن حادث فالعالم حادث الثاني ما يكون بحسب الامر نفسه وهو الذي يطلب به علة حكم
النتيجة في نفس الامر اي علة وجود الشي في نفسه من وجوده مطلقا او على حال من الاحوال كقولك
لم كان المغناطيس يجذب الحديد فهذه هي امهات المطالب اما مطالب كيف وكم واين ومتى فهي
فروع يستغنى عنها بمطلب هل المركب واي فان السايل اذا سال كيف لون زيد وكم طوله
واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقام الاول هل وجد زيد ابيض او لا او على اي لون هو
ويقوم مقام الثاني هل وجد زيد وطوله اربعة اذرع او لا وعلى اي مقدار هو ويقوم مقام
الثالث هل وجد زيد وهو في البيت او لا وفي اي مكان هو ويقوم مقام الرابع هل وجد
زيد في هذا اليوم او لا وفي اي زمان هو وما يقال في جواب كيف يسمى كيفية مثل ان الشي اسود
او ابيض وما يقال في جواب كم كمية اما متصلة كالمقادير او منفصلة كالاعداد ويطلب باين نسبة
الشي الى مكانه ومتى نسبة الشي الى زمانه ومن يطلب به خصوص طرفي انه عاقل الذات ومطلب
ما بحسب المفهوم يتقدم على الذي بحسب الحقيقة اذ من لم يفهم مفهوم الاسم لا يطلب الحقيقة الموجودة وعلى هل
البسيط والمركب فان من لا يفهم مفهوم الاسم ولاي شي وضع لا يسال عن وجوده مطلقا ولا على

حال فهو موجود بحال كذا وعلى مطلب لم اذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا يطلب علته في نفس الامر
الواقعي او العلة في وجوده في الخارج او في اتصافه بصفة كذا ومطلب هل البسيط يتقدم على
مطلب ما بحسب الحقيقة اذ الطالب لحقيقة شي انما يطلب امرا موجودا فيتقدم علمه بوجوده ويكون
هل البسيط نعم يجوز وجود الشي في ذاته مع الجهل بوجوده فيطلب معنى مفهوم الاسم الدال عليه
فاذا اجيب عن مفهوم الاسم كان الجواب حدا بحسب الاسم وعند معرفة وجوده يصير الجواب حدا
بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب المفهوم والحقيقة بالنسبة الى شخصين وشخص
واحد وقتين **قال** الشرح المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين
الحروف الاشراقية وبين بعض الحروف المشائين وفيها فصول الفصل الاول في المغالطات انه قد
يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه **اقول** قد عرفت الاشكال القياسية وشروطها
والضروب المنتجة وان كيفية وضع الحد الاوسط بين الحدين الاخرين يسمى شكلا فالغلط الواقع
في القياس بسبب ترتيبه فان لا يكون من جهة مادته بان لا يكون من ضرب منتج لاختلال بعض شرايطه
او لاغفال مراعاة الجهة كما تقدم تفصيل ذلك ومما يتعلق بذلك ان لا يتكرر الحد الاوسط بكليته الى
المقدمة الثانية كقولك الانسان له شعر وكل شعر نبت لينتج ان الانسان نبت والغلط ان المحمول
في الصغرى بتمامه غير موضوع في الكبرى وقد يكون الاوسط غير مساو في المقدمتين وهو من
الغلط الواقع في الصورة كقولك الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان لينتج كل انسان وحده
حيوان والغلط فيه ان الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان
فالموجبة كل انسان ضحاك والسالبة لا شي من غير الانسان بضحاك فان ضممت الموجبة الى الكبرى
هكذا كل انسان ضحاك وكل ضحاك حيوان ينتج كل انسان حيوان وهو صادق وان ضممت
الى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا اذ شرط الصغرى ان يكون موجبة **قوله** او لا يكون
مقولا على الكل **اقول** من جملة المغالطات ما يقع بسبب اختلاف الاوسط في المقدمة
بان لا يكون مقولا على الكل كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام لينتج كل انسان عام والخطا فيه
قد نشا من اهمال المقدمة الثانية فان الحيوان فيها غير مقول على الكل بل هو بحسب الحقيقة
الذهنية ولا يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر فلو اخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت وقد لا يوخذ
موضوع النتيجة على ما ذكر في القياس كما تقول الفلك المحدد للجهات جسم ليس فوقه جهة وكل كرى
لا يحرق فينتج كل فلك لا يحرق وليس ذلك موضوعا في الصغرى اذ ليس فيها كل فلك فانه كان ذلك فاحفظ

هذا امثلة من الغلط في امثال هذه الاشيا قوله وقد يقع الغلط بسبب المادة
كالمصادرة على المطلوب الاول اقول الغلط اما ان يكون في مادة القياس او في
صورته او فيهما معًا اما الذي بسبب المادة فالذي ذكره هنا في الاول هو المصادرة على
المطلوب الاول وهو ان يكون الاصغر والاوسط شيا واحدا نعبر عنه بلفظين مترادفين كقولك
الانسان بشر وكل بشر ضحاك فينتج ان الانسان ضحاك فالكبرى ههنا والمطلوب شي واحد من
جهة المعنى قوله او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلها اقول
ومن الغلط المتعلق بالمادة ان يكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلها وحينيذ لا يكون بيان
المقدمة بالمقدمة اولى من العكس مثال ما يكون المقدمة اخفى قولك هذا الشي جوهر لانه جزء الجوهر النسخة فكل ما جزء الجوهر
فهو جوهر فينتج ان هذا الشي جوهر وهذا انما يصح بعد تصور الشي بجميع اجزايه فان ذلك الشي اذا
كان هو الابيض الذي هو جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع ان الابيض جزء الابيض
من جهة انه ابيض ويكون الابيض جوهرا من جهة محل البياض لا من جهة المحل والبياض وحينيذ
لا يلزم من حمل الجوهر على الجزء ان يكون البياض جوهرا الا اذا حمل على الشي الجوهرية من جميع الوجوه
واما مثال ما يكون المقدمة مساوية للنتيجة قولك كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان
ناطق قوله او يكون المقدمة كاذبة تغلط فيها لاشتباه اللفظ اقول
من جملة الغلط في المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات في نفسها لاشتباهها بالصادقة فلا يلتفت
اليها العقل والا فالعقل لا يقبل الكاذب لا لمناسبة بين الصادق والكاذب لاشتباه لفظي
او معنوي اما اللفظي فقد يكون الاشتباه لفظ بلفظ اما بسبب اشتراك او مجاز والاشتراك
له اقسام منها ما يقع بسبب نفس اللفظ المشترك كقولك الواجب لذاته ان كان موجودا غير ممكن
كان ممتنعا وان الممكن كان ممكن العدم اذ كل ممكن الوجود ممكن العدم فالواجب لذاته ممكن العدم
وخطاوه ان لفظ الامكان مشترك بين العام والخاص والواجب انما هو ممكن بالمعنى العام وليس ممكن
العدم بهذا المعنى فقط بل هو اما واجب الوجود او ممكن العدم ولا ممكن بالمعنى الخاص اذ ما ليس
بممكن بهذا المعنى لا يلزم ان يكون ممتنعا بل هو اما واجب او ممتنع ومنها ما يقع بسبب الالفاظ
المتشابهة كقولك بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان حتى ينتج بعض المنقوش حيوان وهو كاذب
فان الفرس ليس بصادق على المنقوش الا بالاشتراك اللفظي المجازي ومنها ما يقع بسبب الالفاظ
المستكرهة المجازية كقولك ان البارى تعالى نور وكل نور محسوس فينتج ان البارى تعالى محسوس

ووجه

ووجه الغلط انما وقع لان واضع اللفظ وضع لفظ النور للنور الحسي ثم استعمل في النور العقلي
ايضا بطريق المجاز وفيه نظر ومنها ما يكون بسبب هيئة اللفظ كالفاعل مثلا فانه على صيغة الفاعل
فقد يظن ان المفعول فعل له ومنها ما يكون بسبب تصريف اللفظ كقولك ضرب زيد بالسكون
وحينيذ يجوز ان يكون زيد ضاربا ويجوز ان يكون مضروبا ومنها ما يكون بسبب الوقف و
الابتدا كقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فان الوقف على الله يوجب ان
يكون الواو في الراسخين للابتدا وحينيذ يختص علم التاويل الى الله تعالى والوقف على الراسخين
يوجب كونها للعطف ولا يختص علم التاويل الى الله بل الراسخون يعلمونه ايضا ومنها ما يكون بسبب
تصريف الكنايات كقولك كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فيجوز ان يعود الضمير في يعلمه الى الحكيم
ويجوز ان يعود الى ما يعلمه وعوده الى الحكيم يغاير عوده الى ما يعلمه فان الحكيم يعلم الحجر فيكون حجرا
فكذب القضية بخلاف عوده الى ما يعلمه ومنها ما يكون بسبب العطف فان حرف العطف [illegible]
تارة على جميع الاجزا واخرى على جميع الصفات كقولك الخمسة زوج وفرد فان اريد به جميع الاجزا
واجتماعها كان حقا اذ الخمسة حاصلة من عدد زوج هو اثنان ومن فرد هو الثلاثة وان اريد به
جميع الصفات فهو كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية في الخمسة وهو المراد بقوله او تركيب
واما اشتباه اللفظ بالمعنى فكقولهم ان الاسم هو المسمى والحق خلافه لان اسم السما قد يتلفظ
به وليس المسمى من السما كذلك والنار محرقة واسمها لا يحرق واما الاشتباه المعنوي فله اقسام وسياتي
قوله وقد يقع الغلط بسبب تقديم السلوب اقول من جملة المغالطات
ما يقع بسبب تقديم السلوب وتاخيرها على الجهات وتكررها وكذا الجهات فانه ليس كما يظن ان
ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مساوي لقولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فان الاول
صادق على الممكن كما في المثال المذكور والثاني كاذب بعلمه وسوالب الجهات والسوالب الموصوفة
بالجهات احد كل واحد منهما مكان الاخر غلط ظاهر فان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة
وكذلك السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا ساير الجهات وقد عرفت فيما تقدم اختلاف
المعنى عند تكثر السلوب بان افرادها سلوب وازواجها اثبات فان سلب السلب ايجاب وقولنا
لا يلزم ان يكون الممكن العام او الخاص ليس كقولنا يلزم ان لا يكون الذي هو الممتنع فان ما ليس بممكن
قد يكون ضروري الوجود وضروري العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون الخاص فان ذلك بعسم ممكن
الكون اللهم الا ان يعني بذلك الامكان العام وهو ما ليس بممتنع وحينيذ لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة

الى موجبة على ما عرفته في مباحث الامكان واذا حللت السلوب احد الجمل او الموضوع على ما قلنا
وجعلت القضايا كلها موجبة ولا يستعمل الزايد على ذلك حتى لا يكثر السلوب والتراكيب للفظية المحوجة
الى شيء من المغالطات فان السلوب مغالطة جدا **قوله** وقد يقع الغلط بسبب السور **اقول**
قد يقع الغلط بسبب اخذ البعض السوري مكان البعض الحقيقي كقولهم بعض الحيوان اسود فيجوز ان
يكون بعض اشخاص الانسان وان اخذ احدهما مكان الاخر مغلطة ومن الغلط ان يوخذ كل
واحد مكان الكل المجموعي فانه ليس حكم قولنا كل واحد من الناس يشبعه رغيف كحكم قولنا كل الناس
بمعنى الكل المجموعي يشبعه رغيف حتى ان الاول صادق دون الثاني وقد يقع الغلط بسبب
ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد بناء على ما سمع ان كل سواد لون ومثله من سمع ان كل ما في
موجود فحكم ان كل موجود في الجهة ومناسبة قول القائل العالم متناه وكل متناه ينتهي الى خلاء
او ملاء فينتج ان الفلك ينتهي الى خلاء او ملاء والغلط حاصل من ايهام العكس في الكبرى اذ الصادق ان كل
خلاء وملاء متناه ولا يلزم صدق عكسه وهو كل متناه ينتهي الى خلاء وملاء ومن الغلط ما يكون بسبب
تركيب المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب جيد فاخذ انه طبيب جيد فيكون
الجيد صفة للطبيب ويصدق على النفس الجوهرية والقوة ايضا على سبيل التفصيل فاذا قيل ان النفس
جوهر بالقوة على سبيل التركيب فهو كاذب لدلالته على ان النفس بالفعل غير جوهر وليس كذلك ومن
الغلط ما يكون بسبب تفصيل المركب وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد
فيقول القائل انها زوج وانها فرد ومن الغلط ما يقع بسبب اخذ احد المتلازمين بعينه انه هو
الاخر او زعم ان احد المتلازمين علة للاخر وهو فاسد فان بعض المتلازمات ليس بينهما الا الصحبة فقط
كاستعداد الكتابة والضحك في الانسان مع ان احدهما ليس علة للاخر ويقع هذه المغالطة كثيرا لمن
لم يرسخ قدمه في العلوم فاخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء فلا ينبغي ان يغفل عنها وعلى هذا بني
كثير من الدور الفاسد كقولهم انه لم يكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة يلزم ان يتوقف
كل واحد منهما على الاخر وهو دور وذلك محال وجوابه انهما يكونان معا وحينئذ لا يلزم المحال
فان التوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالاخر لا مع الاخر كما هو الواقع من حال المتضايفين
فانه لو كان كل واحد منهما بالاخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه وليس الامر
كذلك واما الذي ظنه بعض العلماء انه لا يمكن ان يكون شان كل واحد منهما مع الاخر لانه ان استغنى
كل واحد منهما عن الاخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الاخر فلا يكونان معا وان كان لكل واحد منهما

متخلة

مدخلية في وجود الاخر فيلزم توقف كل واحد منهما على الاخر لا معه وكذلك اذا كان احدهما علة للاخر
فقط وهو منقوض بالمتضايفين فانه لا يمكن وجود كل منهما الا مع الاخر فهما متعاليان في الذهن وربما
استثنى القائل من القاعدة التي هي ان اثنين لا يتصور ان يكون كل واحد منهما مع الاخر المتضايفين
من غير حجة مع عمومها لجميع الصور ومن المغالطات ان يسلك القائل قاعدة بحجة ثم استثنى عنها شيئا
مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجة وهذا هو المراد
في ايراد هذه المباحث والارشاد اليها لا القدح فعلم مغلطان في جهة واحدة ويطلع الناظر
الطالب على جواز ان يكون شان لكل واحد منهما مدخلا في وجود الاخر وحينئذ لا يمكن وجوده
الا مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل في العلة التقدم والعلية مطلقا وكذلك ليس من شرط
وجوب التضايف ان يكون لاحدهما مدخل في العلة **قوله** ومما يوقع الغلط ان يوجد شيء الامر
في شيء بعينه عاما لشيء مشارك فيه **اقول** من جملة المغالطات اخذ لازم الشيء مكان نفس
الشيء وذلك مثل قول القائل ان السواد لما كان جامعا للبصر انه لون فحينئذ يحكم ان كل لون جامع
للبصر حتى يتعدى الحكم الى غير السواد من البياض والحمرة وغيرهما ومما يناسب هذا اعطاء حكم الشيء
للازمه الاعم بحيث يتعدى الى مشاركاته العامة كقولك الانسان حادث لكونه جسما وكل جسم حادث
فالانسان حادث وهو خطا لجواز ان يكون علة الحدوث كونه انسانا او جسما عنصريا او لاستعداد
الحدوث لجميع الاجسام وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيفون الحكم الى الامر العام فيقولون الحركة
لا يمكن تعاودها لانها عرض فيلزم ان يكون الناس السواد والطعوم والروائح وغيرها من الاعراض
كذلك واذا نزع هذا الناس فكان ان يقول الجرح لانه موجود وشيء فيلزم منه ان كل موجود
او شيء جماد وهو ظاهر البطلان **قوله** وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة
اقول من الغلط اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كقولهم ان الهيولى معدومة وهو غلط
من جهة ان الهيولى بالقوة لا بالنسبة الى ذاتها بل ذلك بالنسبة الى ما يحلها من الصور والاعراض
وهي في ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر فهي من حيث الجوهر حاصلة بالفعل وان يوخذ حصولها
على عدمها فليس من شرط كل ما حصل بالفعل ان لا يكون له علة واذا جعل قياسا فالغلط ناش من عدم تكرر
الاوسط بكليته كقولك الهيولى ذات قوة وكل قوة عدمية فذاتها ينتج ان الهيولى عدمية في ذاتها
ومن الغلط ما يكون بسبب اعطاء ما هو معدوم احكام ما هو موجود فيتم احدهما بالقوة مكان ما هو
بالفعل كقول صاحب الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم المتناهي قابلا للقسمة الى غير النهاية لزم ان يكون

ما لا تناهي محصورا بين حاصرين وهو محال ووجه الغلط من ظنه ان القسمة العقلية اهي في الجسم
حاصلة بالفعل وليس كذلك اذ القسمة انما هي بالقوة ولا يلزم المحال ومن الغلط اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض
او بالعكس كقولهم ان القاعد في السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا يستقر اجزاؤه وكلامنا على مكان واحد
فنتج المحال وهو ان القاعد في السفينة لا يستقر اجزاؤه وكلامهما على مكان واحد وهو من باب سوء التأليف
قوله واحد الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية اقول
من جملة المغالطات ما هو بسبب الاعتبارات الذهنية اذا اخذ بعينه واقعة في الخارج ولها اقسام
فمن ذلك قولهم ان الوجود وصف للماهيات واقع في الاعيان والوجود نسبة الى الماهية المتصفة
به ولنسبة الوجود وجود ثم الوجود نسبة اخرى ولهذه النسبة وجود وكذا الى غير النهاية فيلزم
اجتماع سلسلة مترتبة مجتمعة الى غير النهاية وهو محال وجوابه اخذ الذهني عينيا وكذلك قولهم
كذا ممتنع في الاعيان وامتناعه امر واقع في الاعيان لكون الموصوف بالامتناع واقعا في الاعيان
فالموصوف بالامتناع الموجود في الخارج موجود في الخارج فالممتنع في الخارج موجود في الخارج
وجوابه ان الامتناع اعتبار ذهني لا ثبوت له في الخارج ومن ذلك قولهم لو كان العدم متصورا لكان متميزا
وكل كذا فهو موجود في الخارج والتالي باطل فكذا المقدم وجوابه ان اريد بالصغرى اعني الشرطية ان
كان متميزا في الخارج فيمنع الصغرى اذ المتصور وهو مقدم الصغرى لا يلزم ان يكون متميزا في الخارج
وان كان هو متميزا في الذهن صدقت القضية ويكون المتميز الموضوع في مقدم الكبرى ان كان هو
الخارجي لم يتكرر الاوسط وان كان الذهني منعنا الكبرى اذ ليس كل متميز في الذهن موجودا في العين
اذ الممتنعات وكثير من المحالات والاعتبارات الذهنية متميزة في الذهن وليست موجودة في الخارج
وهذه المغالطة كثيرة الوقوع في العلوم لا سيما في كتب المتاخرين فاحذرها ومن سمع ان الانسان
كلي فظن ان كل ما يحمل عليه لا يصادف في الاعيان وليس كذلك اذ الكلي ليس الا في الذهن على
ما مر ومن الغلط اخذ مثال الشيء مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من المادة انها
محرمة في الذهن اذ المادة الخارجية محرمة ومن الغلط اخذ حكم الكل الجزء كقولهم ان الشمع والبصر
تعقلان المحسوس لا غير وليس كذلك انما تعقلان بها مع الالات البدنية واما اخذ حكم الكل على الجزء الحمله
كقولك ان الجيش الغالب يرفعه الف رجل فيتخيل ان الواحد منهم يرفع من المسافة المذكورة
نسبة الواحد من الالف ومن الغلط اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له وهذا الغلط يكون بسبب العجز
اذ المحال ربما لزم من نفس الفرض لا مما لاجله الفرض كقولهم في امتناع الهيولى انها لو وجدت واحدا لحلها

حركة في جسم والاخر ساكنا فان لم يقع مقدور ربما كان الجسم غير متحرك ولا ساكن وان وقع كان الجسم
متحركا وساكنا معا وهما محالان وان وقع لاحد المقدورين دون الاخر كان الاخر عاجزا او الكل
كلها باطلة فالاله واحد ومحل الغلط ان المحال انما لزم من فرض الحلاف ارادتهما لا من نفس
وجود الهين وكان لا زما من المجموع دون احدهما لانه ان فرض حلول كل منهما المركبة وزيادة
ممكن ويحتمل انما فرضنا الممكن فقال ان الممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجوده او من اجله
ضدان السواد والبياض ممكن وجودهما في المحل المعين على الانفراد بخلاف اجتماعهما فانه
محال لتأديه الى المحال وهو اجتماع الضدين ومن المغالطات اثبات احد النقيضين لبطلان
اذا بطلت دليل النقيض الثاني كقولهم ادلة حدوث العالم ساقطة فهو قديم ومحل الغلط انه انما يلزم ذلك من بطلان
نقيضه لا من ابطال دليل نقيضه لجواز ان يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل وعجز الخصم
عن ابطال الدليل غير دال على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشيء لا يدل على بطلانه
ذلك الشيء قوله ولهذا طريق الا ولوية مطلقا عند الاختلاف بالانواع كما يقال ان
الانسان ليس اولى بوجوب التنفس من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانية وانما يصح هذا اذا
كانا من نوع واحد وان المقتضي فيهما يكون امرا مشتركا بالماهية ولكن نقول ان عرضا
لا يقوم بعرض فانه ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وانما يصح هذا عند اتفاق النوع
والا فالملاسة قائمة بالسطح دون العكس مع عرضيتهما واجرى هذا الطريق في عالم الاتفاقات
والحركات غلط كقولهم ليس زيد بالطول وبالسواد اولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية
وحينئذ فلا يختص ذلك باحدهما دون الاخر ولا يعلم ان هاهنا اسبابا اتفاقية غائبة عنا لا بد
وان يحدث ويمتنع بها امور جملية كما سيبرهن عليها فيما بعد وكذلك الاحرى بعد لي النوع الواحد
المتفاوت بالكمال والنقص دون بعض اشخاصه ربما كان اولى بالكمال في ذاته وسائر فيما بعد
احوال هذا الكمال قوله ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا اقول
ومن جملة ما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليتوقع عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كمن احتج في
امتناع الالهين انه لو صح وجودهما وفرضنا احدهما اوجد حركة في جسم والاخر سكونا فان وقع
المقدور ان لزم اجتماع النقيضين واحدهما دون الاخر كان الاخر عاجزا ولا يقعا فخلو
الجسم عن الحركة والسكون والكل محال وجوابه ان المحال لزم من فرض الاختلاف ارادتهما لا من
نفس وجود الالهين ومن المجموع وقد يقع الغلط لقلة المزاولات للمجادلات وذلك كقول من

نقول كل ابيض داخل في مفهومه البياض وزيد ابيض فيكون البياض داخلا في مفهومه وحقيقته
وحل الغلط ان البياض داخل في مفهوم الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او جماد
او غير ذلك وحينئذ لا يمكن تعدية الحكم الى ما يحمل الابيض **قوله** ومما يوقع الغلط تغير الاصطلاح
اقول تغير الاصطلاحات عند ورود النقض عن الحمل الذي اطلق فيه عند وقوع
النقض فعلا النقض من المغالطات كما تقال ان مماثل المماثل مماثل فان هذا انما يلزم اذا كان
المماثلة من جميع الوجوه واما اذا كانت المماثلة من وجه واحد فيلزم ان يكون المماثلة من ذلك
الوجه فان لم يتحد الجهة فلا يلزم المماثلة فانه يجوز ان يماثل ما يماثل شيئا بامر وتماثل غيره بامر اخر
واما قولهم ان المساوي للمساوي مساو فانما يلزم اذا كانت المساواة من جميع الوجوه فاما اذا
كانت من جهة واحدة واختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسما وبعرضه اخر
فساوى لشيء من وجه لا يلزم ان يساوي شيء المساوي لاخر من وجه اخر ولا يجوز ان يقال
ويدعى ان المساواة لا تطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه اذ يجوز ان يكون جسم يساوي لاخر في
الطول دون العرض والعمق وغيرهما من الاعراض **قوله** ومن ذلك اخذ العدم المقابل
مكان الضد كالسكون **اقول** اخذ العدم المقابل للوجود ضدا كمن اخذ الشر ضدا
للخير والظلمة ضدا للنور ولا شيء من المتضادين يكون عن مبدأ واحد فلا بد وان يكون الشر
والظلمة مبدأ الغير مبدأ الخير والنور ونحن هذا ان يكون الظلمة دائما مبدأ الاشياء وحق ان
الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة للنور اذ هما عدمان بل لان الخير والنور يقابل العدم والملكة
فلا يكون لهما ثبوت في الخارج واما الضدان فوجوديان وكذلك السكون الذي هو عدم ما
اذ هو عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة اذ جعل ضد الحركة والعمى الذي هو عدم البصر فيما
من شأنه ان يكون بصيرا اذا اخذ ضدا للبصر غلط فان الحجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يسمى اعمى
قال الشيخ رحمه الله والضابط في معرفة الاعدام هو انا اذا استيقنا الموضوع
كالجسم والانسان مثلا **اقول** الضابط في معرفة حقيقة الاعدام في انها امور وجودية
او عدمية انا اذا استيقنا موضوعا من الموضوعات كالجسم ورفعنا عنه الملكة كالحركة
والبصر لا نفتقر الى الموضوع شيئا اخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل يكفينا ان نستبقي الموضوع و
نرفع عنه شيئا وحينئذ لا نفتقر العدم الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذنا السكون و
العمى ضدين للحركة والبصر كانا امرين وجوديين فيحتاجان الى علتين ويلزم من ذلك امور اخرى

نودي

نودي الى الغلط فاحذره ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها الامكان كالفقد ويستراى
انه ليس يكثير فيهما اسمان لهذين السلبين فلهذا لا يشترط الامكان في اسماء السلوب **قوله**
ومنها ما لا يطرد في نوع واحد كالمرودية **اقول** يريد ان من اسماء الاعدام ما لا يطرد
في النوع الواحد كالمرودية الذي معناه عدم اللحية الشامل للامرد وهو الذي لا يشترط فيه
الامكان اذ ليس من شأن الصبي اللحية والصبي الذي يشترط فيه الامكان فان الصبي لا امرد
مرودية عدم اللحية فيما من شأنه ان يكون لحية واما الاعدام التي يطرد فيها شرط الامكان
فهو كالعمى والسكون هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات في ذلك **قوله**
ومن ذلك اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة **اقول** من جملة المغالطات اخذ
السلب مكان العدم والايجاب مكان الملكة وذلك لان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما شيء من
الموجودات فان الواجب لذاته وجميع الممكنات اما ان يكون موجودا او لا واما العدم والملكة
فانه يخرج عنهما بعض الاشياء اذ الحجر ليس بصير ولا يقال انه اعمى ولعلم ان اخذ اسم السلب مكان
العدم واخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط فان المشائين ان الظلمة انتفاء النور فيما
يمكن عليه النور يقتصرون على مجرد الدعوى ويقولون ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء بناء على ظلمة ما
غير قابل للنور وحينئذ لا يسمى مظلما وهذا ان اخذ بناء به فهو غلط فان الحكماء الاقدمين من
اليونانيين والفرس قد ساروا مسالكه لانهم يزعمون انه ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم بحيث لو
تصور وجود الخلاء لكان مظلما فان قيل ان العرف لا يسمي الهواء مظلما قيل له ان كل من سلم البصر
اذا فتح بصره ولم ير فيما يقابل بصره شيئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء او
حائطا او اي شيء كان فبطل تمسكه بالعرف قوله مما يوقع الغلط اخذ اللفظ العام
في مواضع متعدد على المعاني المختلفة بحسب ما يوجد بعضها مكان بعض في هذا وان كان داخلا
تحت الغلط الحاصل من اشتباه اللفظ الذي ذكرناه الا انا خصصناه بالذكر لكثرة وقوعه كقول
القائل الواحد ما يكون ممكنا او ممتنعا واذ ليس بممتنع فهو ممكن في كل ممكن ان يكون يمكن ان لا يكون فالكل
لذاته يمكن ان لا يكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم **قوله** والعام قد ذكرنا انه يعني
به ما لا يمنع الشركة لذاته **اقول** ان العام يطلق ويراد به ما لا يمنع الشركة لذاته كما مر
تفصيله في المنطق وقد يراد المستغرق في الحكم وهو يكون في المحصورات الكلية وهو كون الحكم على
كل واحد واحد كقولك كل انسان حيوان فان الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من افراده

اخذ اللفظ العام في جميع

١٨٢

الانسان والعام الاول كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واما صدق الخاص واما به كالانسان لعدم استلزام الخاص للعام لامكان وجود الحيوان كالفرس وغيره بدون الانسان ويلزم من نفي العام ولذلك كذب الخاص ونفيه فان الاعم كالحيوان لما كان جزءا من الخاص كالانسان مثلا فاذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذي هو الانسان وكذلك اما الخاص الذي بالاول فانه يلزم من صدقه صدق العام لكونه مستلزما للعام اذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام اذ لا يلزم من انتفا الكل انتفا اجزائه عن الوجود واما العام الثاني فانه نعكس العام الاول فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه فانك اذا قلت كل انسان حيوان العام فيصدق بعض الانسان حيوان الذي هو الخاص ايضا وكذلك يصدق كل شخص شخص من الانسان انه حيوان ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذي فيه فانه يكذب كل حيوان انسان مع صدق الخاص المندرج فيه وهو بعض الحيوان انسان واما الخاص بالمعنى الثاني فعكس الخاص الاول ايضا فانه لا يلزم من صدق بعض الحيوان انسان الخاص صدق عامه وهو كل حيوان انسان اذ لا يلزم من صدق الجزء صدق الكلي ويلزم من كذب الخاص بالمعنى الثاني كذب عامه فانه اذا كذب بعض الانسان حجر وجب ان يكذب العام الذي بازائه وهو كل انسان حجر **قوله** ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها **اقول** من جملة الاغاليط اخذ الماهية والمركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها ولكن هذا انما يصح في غير الشكل وبعض الكميات واما في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة واما في بعض الكم فلان الاثنين الذي هما من الكم المنفصل يحصل من واحد وواحد مع ان الاثنين غير مشارك للواحد في الحقيقة **قال** الشيخ الفصل الثاني في بعض الضوابط ومحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية تغني عن المقدمة الاولى **اقول** قد ظن بعض الناس ان المقدمة الثانية وهي الكبرى تغني عن المقدمة الاولى وهي الصغرى وصورة القياس هكذا ما في كم زيد انسان وهي المقدمة الاولى الثانية وكل انسان زوج ينتج ما في كم زيد زوج فاذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل فحصل الاندراج بالفعل فانتج القياس واذا لم يذكر الصغرى بالفعل بل الكبرى فقط لم يحصل الاندراج بالفعل بل بالقوة بالنسبة الى علمنا فلا يحصل الانتاج فيقال اذا علمت ان كل اثنين زوج فالذي في كم زيد انك لم تعلم انه زوج بطل حكمك ان كل اثنين زوج فالذي في كم زيد اثنان ومما زوج لانا نقول اما وان علمنا الكبرى وهي كل اثنين

زوج

زوج فلم يندرج فيه ما في كم زيد لخصوصه بالفعل ليلزم ان ما في كم زيد زوج عند علمنا بهذه النتيجة ما لم نعلم ان ما في كم زيد اثنين نعلم احوالا جهة الخصوص غير جهة العموم وهذا الكبرى انما تشمل احد موضوع المقدمة الاولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع انها مندرجة بالقوة اذ هي غير مذكورة ولو قلنا ما في كم زيد اثنان وكل اثنين زوج فما في كم زيد زوج فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل فاذا حذف الكبرى بالفعل وخصوصياتها بالقوة بان كل اثنين زوج فتناول احادا من اثنين بالفعل فهو معلومة لنا من حيث انها جزئيات الاثنين لا من حيث انها احصاء او غيرها فان الخصوصيات تحتاج الى علم اخر فالحاصل ان منشأ الغلط من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما ظن ان موضوع الاولى مندرج تحت موضوع الثانية حكم ان لا يندرج الا بالفعل نوقع الغلط **قوله** ومما اشتهر من المغالطات قول القايل ان مجهول اذا حصل الى اخره **اقول** من الاسولة المغالطة على تحصيل المجهولات انه قيل ان المجهول اذا حصل الطالب فبما ذا يعرف انه هو المطلوب ان كان ذلك بعلم سابق فهو تحصيل الحاصل وذلك محال وان لم يكن بعلم سابق استمر الجهل به فلم يكن معلوما وفرض كذلك وحل الغلط ان السوال انما يحصل من اهمال الوجوه والجهات فان المطلوب اذا كان مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه فانه ليس للذهن به شعور لا يمكن التوجه اليه وان كان معلوما من جميع الوجوه فكذلك اذ هو تحصيل الحاصل فيجب ان يكون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من اخر ليحصل علما به كما نطلب عندنا بقا معلوم الذات مجهول المكان فنحن نطلب من الوجه المجهول دون المعلوم ولا نسلم ان المجهول يمتنع طلبه اذا لم نعرف به الوجه المعلوم فاما اذا حصل فنعلم بالتحصيل المعلوم انه مطلوبنا واذا اطلبنا هل العالم ممكن لم نطلب الا حكما متخصصا تصور العالم والامكان فقط اما اذا سمع سامع اسم الشي فقط وطلب مفهومه فقيل له ان هذا الاسم وضع بازاء المعنى الفلاني فانه لا يحصل له العلم به بمجرد السماع انه مطلوبه هو ذا كذا وكذا ان تصور الطالب شيا من الاشيا بلازم واحد دون مشاهدته فهو شاك في بعض الصفات وان شرح له شارح ذلك الشي كما اذا سمعنا وجود طير يسمى ببعض جزاير البحر ولم نشاهد وطلبنا خصوصه ونحن نعلمه الا من جهة عمومه كالطيرية وليس لاحد ان يعرف ان الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوب فان كل مطلوب لا يحصل عنده بالتواتر من الاشخاص الكثيرة ان ذلك الطائر الذي يسمى قبل الصفات متعدد من شانها لكنه كيف **قال** الشيخ قاعدة لا يجوز ان يكون للشي مقومات مختلفة الحقيقة على سبيل البدل **اقول** المقوم للشي وهو الذي لا يوجد الشي بدونه

ينقسم الى ما يكون جزءا من الشيء كالحيوانية والناطقة للانسانية والى ما لا يكون جزءا من الشيء
بل يكون وجوده في العين موقوفا على وجوده ككون الصورة الجرمية مقومة لوجود الهيولى بمعنى
انها لا توجد بدون الصورة لا انها مقومة بحقيقتها والا لما امكن تعقل الهيولى بدون الصورة وليس
كذلك وقد زعم الشيخ انه لا يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل
بحيث يكون الناطقة مع الحيوانية مقومين لحقيقة الانسانية وتارة اخرى يكون الصاهلية
معها مقومة لها فان الماهية تختلف بكل واحد منهما فتكون مع الناطقة انسانية ومع الصاهلية
فرسية والتقدير انها شيء واحد ويجوز ان يكون للشيء الواحد مقومات مختلفة لوجوده على سبيل
البدل فان المادة الواحدة اذا لحقتها صورة انسانية وجدت المادة في الاعيان وان وجدت فيها
الصورة الناهقة او غيرها من الصور فقومت ووجدت تلك المادة في الخارج فاذا اراد انسان
اثبات البدل لمقوم فيجب عليه اولا ان يبين انه ليس مقوما للماهية ويحتاط في ذلك حتى لا يكون العلة
المقومة لوجودها نفس الماهية ذات علل مختلفة فحينئذ يستقل ذلك الامر العام بالعلية دونها ولا يمشي
دعوى التعدد فان المقوم الواحد ربما جمع الكل كالخاتم الذي قد يكون من الذهب والفضة او
النحاس وغيرها وكذلك الحلقة الذهبية والنحاسية فليس الداخل في حد الحلقة الذهب والفضة
او غيرهما بل الجسمية وهو كونه جسما من حاله كذا وكذا **قال** الشيخ قاعدة واعلم ان القاعدة
الكلية لو حرمت شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئي واحد **اقول** المحمول الواحد
اذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب ان يكون محمولا بالضرورة على كل واحد من جزئياتها
لمشاركة الكلي في تلك الطبيعة الكلية بالوجوب فيصدق قولنا اما اذا قلنا كل ج ب بالضرورة
فوجدنا جزئيا واحدا ليس ب ينتقض القاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطل بوجوده في جزئي واحد له
اذ وجوده في جزئي واحد له يدل على ان الطبيعة البائية ليست محمولة على الطبيعة الجيمية بالامتناع
والا لما امكن وجود فرد من ب محمولا على ج منها والى هذا اشار بقوله وكذلك من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب
فوجدنا جزئيا واحدا هو ب ينتقض قاعدته واما قاعدة الامكان الكلية فلا يبطلها وجود ولا عدم اذ
امكان الشيء للشيء معناه ان وجوده له لا يكون ضروريا ولا عدمه فيجوز وجوده له ولا وجوده والى هذا اشار
بقوله ومن حكم ان كل ج ب بالامكان لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم فمن ادعى امكان شيء
كلي على كلي كحمل الباء على الجيم كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه هو ب وجزئيا اخر ليس ب فيعرف انه لا
يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية البائية والا لما اتصف واحد من اشخاصها بها ولا يجب ايضا والا لما لم [illegible]

جزئي

جزئي واحد من الاتصاف بها كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفينا في امكان الكتابة له اتصاف
فرد من افرادها بها كزيد وسلبها عن اخر هو عمرو وليست ممتنعة عليه والا لما وجدت في زيد ولا واجبة
والا لما سلبت عن عمرو **قوله** والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني كما سنذكره الى اخره
اقول الطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس ذهني كاللون المقول على
السواد والبياض وغيرهما من الالوان فانه يمكن على جنس تلك الطبيعة في الذهن ان يخصص باحد تلك
الطبائع مثلا ان يخصص بفصل بصري فيكون سوادا او سمر نفس فيكون بياضا القسم للسواد فان اللونية
لطبيعتها يمكن ان يكون سوادا او بياضا او غيرهما من الالوان بمعنى انه لا مانع لها عن تخصيصها بالسواد
او البياض والحمرة في الذهن دون العين اذ اللونية حاصلة في الاعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن
ان يلحقها خصوصيات بياضية وسوادية وغيرهما بها على ما سيأتي تفصيله وحينئذ يمكن على كل اللون
ما لا يمكن على كل واحد من الالوان على ما عرفته واما الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا يمكن على نوعها
سائر ما يخصص به اشخاصها من الالوان والاشكال والمقادير وغيرها ويمكن على كل واحد واحد
من اشخاصها مثل ذلك ايضا وان امتنع على بعض الاشخاص بعض الاعراض كسواد او بياض او طول
او قصر فلمانع خارجي لا لذاته **قال** الشيخ قاعدة واعلم انا اقتصرنا في هذا الكتاب
على هذا القدر اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو المنطق واكثرنا في المغالطات لشدة
الالتباس بها فان الباحث يجد الغلط في حجج الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه
في التنبيه على مواضع الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق من اجزاء المنطق ثم لما كان السلب
المقابل للايجاب امرا وجوديا من وجه من حيث انه يقع في الذهن بحكم عقلي على حاصل فيه وليس التصديق بوقوع النسبة
الايجابية فقط دون السلبية اذ التصديق بعدم سلب النسبة الايجابية باق اذا كانت النسبة النفيية
النافية عند السلب غير النسبة الايجابية المذكورة كان السلب حكما وجوديا بمعنى انه يوجد في
الذهن [illegible] ولكان [illegible] الايجاب [illegible] الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري او الوجوبي
يغني عن ذكر السلب الممتنع ووجدنا الامكان ايجابه وسلبه بالتسوية وكانت التراكيب الممكنة
الموجهة غير محصورة لكثرتها [illegible] اقتصرنا في هذا الكتاب على ذكر الموجب دون السالب وغيره
اذ الغرض من تاليف هذا الكتاب تحقيق الحق وانطباق الباطل لا البحث والجدال وليكن المطلوب
ههنا امرا يقينيا وكان المطلق العام وهو الذي لم يذكر فيه جهة اصلا لم يتيقن في [illegible] من الممكنات
ما لا يكون اصلا فاذا لا نقول كل ج ب بالاطلاق العام اذ كان بعضه غير واقع بل لا بد وان

يكون البعض منه قد وقع لقولنا كل ا فان كانت الفعلية فيجب ان يكون البعض كذلك حتى
يصح ان تكون القضية مطلقة فالمطلق العام في القضية الكلية المحيطة لا يكون مطردا الا
في القضايا الضرورية السبع المشهورة اعني الضرورية المطلقة والمشروطتين والوقتيتين و
الضرورية بحسب المحمول لانها كلها بالفعل ولكل واحدة منها ضرورة جهة من الجهات فمعرض
لها ولا فائدة في المطلق العام لاستغنائنا عنه بالضروريات ولنا الممكن العام فاعم من الاطلاق
واشد اطرادا واطلاقا لما وقع ولما لم يقع بخلاف الاطلاق العام الذي يجب تعين وقوعه
في وقت من اوقاته مشعر بضرورتها في القضية الكلية المحيطة دون الامكان العام فمتى اردنا
امرا عاما واحتجنا في العلوم الى جهة عامة فيكفينا الامكان العام وحينئذ لا حاجة لنا الى
الاطلاق العام المغلط الشامل لجميع القضايا الفعلية ما عدا الممكنتين وقد استوفينا في كتاب
الاطلاق وغيره من الموجهات فليطلب من هناك **قوله** ولما لم يطلب في علم ما حال
بعض موضوعه بعضا غير معين الا في معرض نقض حذفنا ذكر القضيات المهملة **أقول**
المطلوب في العلوم الحقيقية انما هي الامور الكلية دون الجزئية البعضية المهملة واما الجزئيات
البعضية المعينة فقد يطلب احوالها في العلوم كقولك محدد الجهات لا يحترق ولا يتحرك على
الاستقامة وواجب الوجود واحد والصادر الاول وهو العقل الاول لا كثرة فيه وامثال
ذلك فلذلك حذفنا القضيات المهملة واقتصرنا على الامور الكلية المحيطة والبعضيات المعينة
ولا يحتاج الناظر في العلوم ان يرد القياس الثاني اعني الشكل الثاني والثالث في كل مطلب
من المطالب العلمية الى القياس الاول وهو الشكل الاول بعد ان عرف ضابط الرد وكيفيته
مرة واحدة في موضع واحد وكذلك لا يحتاج في بيان ادراج السلوب في جعلها اجزاء المحمول
وتعميم البعضيات وجعلها محيطات في كل موضع من المواضع بعد ان عرفت الضابط الكلي في
موضع واحد **قوله** واعلم ان المشائين سموا العكس بالافتراض والخلف ايضا في العكس بني على
الافتراض **أقول** اعلم ان جماعة المشائين سموا العكس المستوي بالافتراض والخلف و
الخلف بني على الافتراض في العكس ايضا وبيان ذلك ان السالبة الضرورية الكلية يبين بالافتراض
والموجبة الكلية والجزئية يبينون عكسها بالافتراض وقد يبينونها بالخلف والخلف مبني ايضا
على الافتراض فانا اذا قلت لا شيء من ج ب بالضرورة فينعكس الى لا شيء من ب ج كذلك بالضرورة
والا لصدق نقيضه وهو بعض ب ج فلنفرض ذلك البعض من ب الذي هو ج شيئا معينا وليكن د فد

فيكون د ب ود هو ج ايضا فبعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب وكان لا شيء من ج ب
بالضرورة هذا خلف فلما كانت الموجبة الكلية والجزئية تبين عكسهما بالافتراض والخلف
وكان الخلف بني على الافتراض اذ الخلف في الموجبة الكلية والجزئية بني على عكس السالبة التي
لا بد في بيان عكسها من الافتراض على ما عرفته والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث
الذي الاوسط موضوع في المقدمتين وهم يطلبون شيئا يحمل عليه الجيمية والباءية وهي
الدالية فلا يحتاجون في بيان الشكل الثالث في رده الى الاول بالعكس والحاصل انهم يسمون
العكس بالافتراض والافتراض الخلف فقد دار البيان وحينئذ يلزم بيان الشيء بما يبين به وهو
محال فاذا قلت بعض ج ب وادعي انعكاسها الى بعض ب ج والا فلا شيء من ب ج فلا شيء
من ج ب هذا خلف فان منع عكس لا شيء من ب ج الى لا شيء من ج ب فنقول ان لم يصدق وكان بعض ج ب د
صدق بعض ج ب ونفرض ذلك البعض د فهو د وب فبعض ج ب فبعض ب ج فيقول الخصم
هذا نفس دعوى ان الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية وذكرت بيانا اخرها فيثبت عكس الموجبة
الجزئية بما بني على عكس السالبة الكلية الضرورية ثم تثبت صحة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة
ثم استعمال الخلف في العكس غير مطبوع فان الخلف من الاقيسة المركبة ومن لم يعرف اصل القياس
واشكاله كيف يعرف المركبة وان كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قياسه فيحال الكفاية في
جميع المطالب العلمية وحينئذ لا يفتقر الى التطويل في قياس الخلف على انه لا يشك ان العاقل يستغرب
قياس الخلف ويعرف صحته مجملا وان كان لا يعرف انه مركب من قياسين احدهما اقتراني والثاني
استثنائي وان لم يطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف صحته ويبين به صحة العكوس
من المستوي والنقيض الا ان المانع عن هذه التطويلات التي ذكرها ما قدمناه بالضوابط التي
المذكورة في هذا الكتاب التي مراده من الاشارة الى التطويل ترك التطويل والاقتصار على ما في
هذا الكتاب من الضوابط الكافية في جميع المطالب العلمية واعلم ان الخلف لمستعمل العكوس غير
كاف في بيان ان هذا هو العكس فان المدعي اذا ادعى انه لا شيء من ج ب بالضرورة يجب ان
ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج والا لصدق نقيضه وهو كل ب ج ثم نفرض الموصوف بالجيمية
من الباءية د على ما عرفت تقريره وحينئذ يلزم ان يكون شيء من ج ب وكان في الاصل لا شيء
من ج ب بالضرورة هذا خلف فيصح هذا العكس الثاني المذكور لا يدل على انه هو العكس فانما
صح هذا وان لم يكن عكسا لجواز ان يكون لازما من اللوازم الاولى واذا لم يكن الخلف وحده كافيا

الثاني والكل بان صحة العكس دونه كما سياه ههنا فلا حاجة اليه وان كان لا باس به وكذلك
تكما بيان الشكل الثاني والثالث بالبيان المذكور من غير حاجة الى العكس والخلف ولا يقال ان
الخلف المذكور في العكس ليس بقياس فانه من غير حقيقة القياس والخلف سلم لا محالة انه قياس مركب
من قياسين اقتراني واستثنائي الا ان العكس خلف مبني على قياس استثنائي واقتراني شرطي
اذ مطلوبنا فيه شرطي ايضا فانك اذا قلت كلما كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج العكس
وصورة القياس ان نقول هكذا كلما ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح
بعض ب ج الذي هو نقيض العكس فهذه الجملة الاولى هي مقدم الشرطية وتاليها هو قولنا
فيصح بعض ب ج ثم نلحظه ونجعل مقدمها في مقدمة اخرى شرطية فنقول وكلما صح بعض ب
ج فاذا قرنا هذا التالي بالمقدم الاول لخرج القياس انه ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء صح بعض ح ب د
من ب ج صح بعض ج ب وكان القياس اقترانيا مركبا من متصلتين تحذف الحد الاوسط
منهما ثم نستثني بعد ذلك نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو كل لا شيء من ب ج حق فبعض
ج ب حق وهو المطلوب والمقدمة الثانية وان كانت مركبة من قضيتين حمليتين فهي
كلية اذ عموم الشرطيات على ما عرفت ليس بعموم الاعداد بل العموم الاوضاع والاوقات
واذا عرفت عرفت ان الخلف المذكور في العكس عين تمام الصورة فيكون الاقيسة مبنية على المنفصلة
صحتها لكونها محتاجة اليها وهو فاسد فالحق ان يقال ان الشكل الاول بين بذاته وباقي الاشكال
لا نفتقر في اثبات صحتها وبيانها الا الى حسم واحضار بالبال فقط والضوابط العقلية
الحاسمة خير من الضوابط الكثيرة المحوجة الى التكلفات المارده الكثيرة المحوجة الى التكلفات
والاعتذارات الواهية **قال** الشيخ الفصل الثالث في بعض الحكومات
حكمة اشراقية والنظر في بعض القواعد ليعرف منها الحق ويجري ايضا مجرى الامثلة لبعض
المغالطات ولا بد من تقديم مقدمة نصطلح فيها على بعض الاشياء لتكون توطئة الى المقصود
مقدمة **اقول** يريد ان يبين في هذا الفصل المغالطات الواقعة في حجج المحصلين
في العلوم الحقيقية وقدم على ذلك مقدمة وهي ان كل موجود له في الخارج وجود حتى يخرج
عنه الوجود الذهني وكان نعم ذلك على الوجود ليخرج عنه الواجب لذاته فاما ان لا يكون
في موضوع وهو الجوهر او يكون في موضوع وهو العرض ويريدون بالموضوع المحل المقوم
لما حل المقوم للحال وكل ما كان في شيء بهذه الصفة فهو عرض والا فهو جوهر سواء كان غير

حال كالكلية كالمجردات والاجسام او حل ولكن لا يكون المحل متقوما بذاته مقوما للحال
كالهيولى والصورة فانها جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الكتاب في ذلك ويعنون الهراء
بقولهم في موضوع ان الشيء اذا حل في شيء وكان الحال سببا لوجود المحل فيسمى الحال صورة
والمحل هيولى ومادة وان لم يكن سببا لوجوده يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع
اخص من المحل ولا في موضوع اعم من لا في محل اذ نقيض الخاص اعم من نقيض العام والمعنى
كون الشيء في محل هو ان يكون الحال مخالطا للمحل بكليته شائعا فيه لا تفارقه من غير ان
يكون جزءا منه ويحترزون اشياء الاخرى بانها فيها مكون لفظه في لكل على سبيل الاشتراك
اللفظي كقولك زيد في الزمان او المكان او في الخصب او الراحة والمدينة والحركة والجزء في
الكل والعام في الخاص وغير ذلك فهذه الاشياء ليست موجودة في موضوع على نحو ما ذكرنا
الموضوع وحددناه ولفظة في ليست في الكل بمعنى واحد فلبس الماء في الكوز كمعنى زيد
في السفينة او في اليوم او السواد في الثوب ولا نعمها الا الاضافة العامة وقولهم الكل في الاجزاء
هو اشتر بالمجاز من الاشتراك فان الكل عبارة عن مجموع الاجزاء اذا لم يكن الكل في مجموع
الاجزاء فلا يكون في واحد منها ويقال ان الجزء في الكل كما يقال الكل في الجزء ولو كان المعنى
فيهما واحدا كان مشتملا على المشتمل عليه وقولهم لا كجزء منه احتراز عن كون الجزء في الكل
كاللونية في السواد والحيوانية في الانسانية فانهما شائعان فيما نسبا اليه بلفظ في من ان
ما نسبا اليه ليس محلا للونية والحيوانية ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجي دون
الذهني وكان السواد في الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية البصر ولا الانسانية
من حيوانية وناطقية فليست اللونية والحيوانية بجزئين خارجيين وكان مورد القسمة
الموجود الخارجي فلا نفتقر الى الاحتراز عنهما مع ان الجزء لا يشيع في الكل وله الحمد سيرة
هذا الفضل في هذا الكتاب وكذلكم في غير على المشاهدة واما الهيولى والصورة
وجوهرتهما فسياتي الكلام عليهما ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يعم الجواهر الروحانية
والجسمانية والهيئة تعم جميع الاعراض التسعة على راي المشائين والاربعة على راي صاحب
الكتاب والحاجة الى قولهم لا يفارقه فان ما لا يحل لا يشيع بكليته في شيء مثل السواد
الناشئ الحلاوة وغيرها مما لا يشيع في الاجسام **قوله** واعلم ان الهيئة اذا كانت
في المحل ففي نفسها الافتقار الى الموضوع **اقول** لما كانت الهيئة لا يقوم بذاتها

بل محالها الشايعة فيه ففي ذاتها افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار الى الشيوع في المحل
بقاءها وحينئذ لا يتصور ان تقوم بذاتها ولا ان تنتقل من محل الى اخر لوجهين الاول انها
لو انتقلت من محل الى اخر فبعد المفارقة المحل الاول ان لم تبق موجودة فلا يصح عليها الانتقال
الى المحل الثاني اذ لو وجدت فيه لكان ذلك اعادة للمعدوم وهو محال على ان المعدوم
غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصح عليه الانتقال الى المحل الثاني وان بقيت موجودة
فلا يمكن انتقالها الا بحركة مستقيمة تستقل بالقيام فيها وكل حركة هي منه الى جهة غير
ما منه الى الاخرى فيكون له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وجهات ست فيتوهم
وفرض مفارقا هذا خلف الثاني لو جاز انتقال الاعراض من محل الى اخر فان مفارقتها
الاول بعين ان حلولها في المحل الثاني فان لم يكن بين الامرين زمان لزم تتالي الانات وان
كان بينهما زمان لزم ان تكون في ذلك الزمان قايمة بذاتها غير حالة في شي وهو محال فثبت ان
الاعراض لا تنتقل من محل الى اخر وهذا البرهان يمشي في الصور التي يسميها المشاؤون
الا ان البرهان انما تناول الاعراض الحسية دون العقلية وستعرف ان لا ان ليس بموجود
لتمكن الانتقال والحلول فيه **قوله** والجسم هو جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة
اقول الجسم يستغني عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس فالبصر يدرك لونه وشكله
ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته والحس يدل على علمه من هذه الجهة
ودلالة الحس عليه ليس لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك منه الا السطح الظاهر واللون
وغير ذلك من الاعراض المذكورة الغير الداخلة في حقيقة الجسم ثم اذا ادى الحس الى العقل تلك
الاعراض حكم العقل حينئذ بوجود الجسم اذ الاعراض الجسمانية لا تقوم الا بجسم طبيعي فيلزم ان يكون
محسوسا من جهة عوارضه معقولا من جهة ذاته فليس بمحسوس صرفا الا يرى ان الجسم اذا خلى عن
اللون كالهواء شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلاء وعرفه المشاؤون بانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة فالجوهر كالجنس وامكان فرض الابعاد الثلثة فصل يفصله عن المفارق
والقاطع الثاني يفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الابعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة كاخراج
خطوط من نقطة واما على الزوايا القائمة فلا تتقاطع فيه الا بعدان اذ السطح له طول وعرض
فيتصور الطول خطا والعرض اخر واقعا عليه فيحدث عنه زاويتان قائمتان وتقاطع الثلثة القائمة
من خواص الجسم وستعرف ان الجوهر اعتباري لا يوجد في الاعيان فعمومه عموم الاعراض دون الاجناس

فالتعريف رسم اخذ فيه باللوازم الخاصة لا بالمقومات والقاطع الثاني ليس لاخراج السطح ان يصدق
عليه التعريف فان السطح من اعراض الخارجة الجوهر بل معناه انه لولا القاطع لم يكن مانعا لجوهر من القيود
خاصة الجسم الطبيعي فان السطح يشاركه في ذلك اذ لا يتقاطع فيه الثلثة القائمة وتتقاطع فيه دونها
والقدماء عرفوه بانه الطويل العريض العميق ومرادهم ان الجسم يتأتى ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كما يقال
ان الجسم هو المنقسم في الاقطار اي يتأتى قسمته وحينئذ يرجع معناه الى التعريف الاول ويتناوله
الجوهر ويخرج الجسم التعليمي المشارك له في ذلك اذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلثة بالفعل
فان الشمعة اذا بدلنا امتداداتها الاخرى فليس جسمية الشمعة متبدلة مع تبدل الامتدادات
المخصوصة فليست الامتدادات الموجودة بالفعل في الجسم مقومة لحقيقة الجسم بل هي عارضة له اما
لازمة كالفلكيات او مفارقة كالعنصريات وليس هذا التعريف حدا لاشتماله على ذكر الجوهر الذي هو
كالجنس وكون الامتدادات من العوارض والحق في تعريفه ما ذكره في الكتاب انه القائم بذاته المقصود
بالاشارة الحسية وهو من المحسوسات المشاهدة الغنية عن التعريف فلا احتياج الى التكلفات المذكورة
وظاهر ان الجسم المذكور لا يخلو عن طول وعرض وعمق ولما شاركت الاجسام في الجسمية والجوهرية
وتخالفت في السوادية والبياضية والطعوم والروائح وساير الهيئات فهي اعراض زايدة على الجسمية
والجوهرية فالجسمية والهيئة العرضية متباينان **قال** الشيخ واعلم ان الشي ينقسم
الى واجب وممكن **اقول** قد عرفت ان الشي ينقسم الى واجب وممكن وممتنع الا انه لما كان
مراده بالشي الموجود في الاعيان لم يذكر الممتنع ههنا وان ذكره فيما من الجهات العقلية للقضايا ولنذكر
كان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع كلها امور عقلية لا هوية لها في الاعيان على التفصيل الذي
مر فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا لحصول العلة الكاملة ولا عدمه على وجوده الا لعدمها وعند
قطع النظر عن حصول العلة وعدمها لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا ممتنعا بحسب الذات لامكانه بذاته
ولا بحسب الغير لانا قطعنا النظر عن الغير وليس معناه ان الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع فانه لا بد
ان يكون في ذاته اما موجودا او معدوما وما ان وجوده لا لذاته والا لكان واجبا وكذلك عدمه
لا لذاته والا لكان ممتنعا فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها فالممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع
لعدم خلوه عن الوجود والعدم وعند قطع النظر عن الشرطين يحكم في نفسه والوجوب للممكن عند وجود
العلة التامة والامتناع بعدمها غير الوجوب والامتناع القسيمين له فان القسيمين منافيان للامكان
غير مجتمعين معه كالوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود احد الشرطين لا ينافيانه

لاجتماعهما معه فصدق على الممكن عند وجوب العلة وامتناعه بعدمها انه غير ضروري بالنسبة
والعدم لذاته ولا تتوهم ان الشي انما يمكن اذا قطعنا النظر عن الشرطين عند وجود احدهما يخرج
عن الامكان الحقيقي فانه لا يخلو عنه الممكن في حال من الاحوال الثلثة فانه يوصف في حال وجوبه
بالغير وامتناعه بعدمه بالامكان في ذاته والوجوب لغيره ويتحقق الامكان في كل من الثلثة
الاخر فالامكان للممكن هو لذاته فلا ينفك عنه ومن خاصية الممكن صدق قسيميه عليه اذ الممكن يجب
وجوده عند وجوب علته ويمتنع بعدمها ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كما ان
بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط فامكان الممكن لذاته دائما والوجوب والامتناع
يصدقان عليه بالمجاز والوجوب والامتناع بالذات وهما القسيمان له فالمنافيان له لا يصدقان
عليه والممكن لا يصير موجودا من ذاته الا اذا ترجح وجوده على عدمه اذ الوجود والعدم
نسبتهما الى الممكن نسبة واحدة بمعنى استوا الطرفين لا يصير موجودا ولا معدوما لذاته والا
لكان ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولا يوجد الا اذا رجحت العلة وجوده على عدمه فاذا
فرضت العلة التامة موجودة فلا يمكن في نسبة الممكن اليها الامتناع والا امتنع وجوده فلم
يكن ممكنا وحينئذ لا يكون العلة المفروضة علة وليست النسبة امكانية والا لوجب افتقار
الممكن في ترجيح وجوده على عدمه الى مرجح اخر غير المفروضة علة تامة وهو محال واذا لم يكن
نسبة الممكن الى العلة التامة الامتناع او الامكان وجب ان يكون النسبة واجبة فالممكن يجب
اولا عن علته ثم يوجد ثانيا بعد ذلك فوجوب الممكن يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان

قوله وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن **اقول** زعم بعض الناس
ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب
فيخرج بذلك عن الامكان وعمل هذا القائل ان الوجود اذا اخرجه الى الوجوب وجب ان
يكون العدم يخرجه الى الامتناع فاذا كان ضرورة عدمه لعدم علته غير مناف لامكانه
فكذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير مناف لامكان وجوده ولما كان الممكن لا يوجد لذاته
بل يفتقر الى ما يوجده وكذلك في طرف العدم فكل ما يتوقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك
الغير الممتنع وجوده فكلما كان كذلك فانه لا يكون الشي مدخل في وجوده فلا يكون هو في ذاته ممكنا

قوله ونعني بالعلة ما يحتاج وجوده وجود شي اخر بدون تصوره **اقول**
كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما يتوقف وجود الشي عليه فهو علة له والعلة التامة

هي التي يجب بها وجود شي اخر والناقصة ما لها مدخل في وجود الشي يمتنع بعدمها ولا يجب بوجودها
وجودها وهي جهة الفاعلية كالنجار للكرسي والمادة وهي التي منها الشي كالخشب له والصورة وهي
التي يلزم عنها وجود الشي كصورة الكرسي التي اذا وجدت يلزم ان يكون الشي موجودا لانها
لا بها وبغيرها والغاية هي التي لاجلها الشي كالجلوس على الكرسي وهي علة فاعلية العلة الفاعلية
لماهيتها ومعلولة في الوجود لها لا في عليتها فهي تخرج الى الفعل بعد وجود الشي وفي الجملة
العلة الغائية ماهي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة في الاعيان وزوال المانع فان العلة التامة
لما كانت ما يجب بها وجود الشي فالشي الذي له مانع يمنع عن وجوده لا يجب وجوده الا
عند زواله فالماخوذ علة تامة لا يكون علة الا عند زوال المانع فزوال المانع له مدخل في
العلة فهو من اجزاء العلة التامة كهوي السقف الذي ليست علته التامة مجرد الطبع المحرك الى
السفل والا لم يتخلف عنه مثل ان المثلث علة لزوايا الثلث اذ لا يمكن ارتفاعها عنه لمانع فنسبة
هوي السقف الى مجرد الطبع نسبة امكانية ولا يجب الهوي الا اذا سقطت الدعامة المانعة من
الهوي ومن قال ان الهوي يجب بمجرد الطبع لولا المانع لعله اراد ان وجوب الهوي موقوف
على عدم المانع الذي لولاه لم يجب فزوال المانع لا محالة له مدخل في العلة والعدم وحده ليس
علة تامة للوجود مستقلة ولا ناقصة مقتضية للوجود والعلة المقتضية على العلل الناقصة واشير فيها
اذ ما في العلل الناقصة كالمادة والصورة والغاية والشرط وان كان لكل منها مدخل في ترتبه
نوع غير مفيد لوجود شي والمفيد هو الفاعل فان افاد وجود شي لذاته فهو الباري تعالى
وان كان بالقوابل والشرائط لا لذاته فهي الناقصة وانما لم يكن العدم مقتضيا لشي ولا معطي
للوجود لانه لا ذات له بل يجوز ان يكون وجود شي يجب عند اعتبار العدم وجود شي اخر والشي
الموجود مع العدم ليس بعلة بل المجموع مركب من امر وجودي وعدم اضافي والعدم الصرف
ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم الفعل ومعلله فلا يكون معلولا
واما العلة الموجبة للشي اذا عدمت بجميع اجزائها او ببعضها فان العدم يقتضي عدم وجود
المعلول فيقال بهذا الاعتبار ان عدم العلة يقتضي عدم المعلول والعدم باعتبار اضافته
الى ما هو عدم له ليس بعدم محض كالمعدوم بعد الوجود ولذلك يقع الاشارة اليه فعدم زيد غير
عدم عمرو **قوله** والعلة على المعلول تتقدم عقليا لا زمانيا **اقول**
الموجود ينقسم الى متقدم ومتاخر وكل واحد يكون على خمسة اقسام الاول التقدم بالزمان

كتقدم موسى على عيسى فان موسى سابق بالزمان على زمان عيسى عليهما السلام وهذا
التقدم بالذات في الزمان وبالعرض في الاشيا الزمانية الثاني بالشرف كتقدم ابي بكر على
عمر رضي الله تعالى عنهما فان ابا بكر افضل من عمر اي لا فضيلة لعمر الا وهي لابي بكر ولم يكن بالعكس الثالث بالطبع وهو
كتقدم الجز على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة التقدم بالطبع كل ما يمتنع بعدمه الشي ولا
يوجد به وحده فيلزم من عدم الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجود الاثنين
وايضا الجز الى الكل ويغاير التقدم الزماني اذ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان اذ قد يكونان
معا بالزمان ومع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع الرابع
بالرتبة وهو كل ما يكون بالنسبة الى مبدا محدود فالاقرب اليه يتقدم على الابعد منه بالرتبة
فقد يكون بالطبع لترتيب العموم والخصوص فاذا اخذنا الجوهر مبدا كان الجسم مقدما على الحيوان
بالرتبة الطبيعية لقربه الى الجوهر من الحيوان وان اخذنا الانسان مبدا كان الامر بالعكس وقد
يكون بالوضع فقط وهو ما يكون بحسب المكان كتقدم الامام على الماموم بالنسبة الى المحراب
وتاخره بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدا وكذا يعقل في كل الاشيا الخامس التقدم بالذات
كتقدم العلة التامة على معلولها كتقدم الكسر على الانكسار فيعقل كسر فانكسر دون العكس
وان كانا في الزمان معا واقسام المتاخر والمع ايضا ما زاد المتقدمات الخمسة وجز العلة كما
يتقدم زمانا على المعلول يتقدم بالعلية فان العناصر التي هي اجزا المركبات كما يتقدم عليها
بالزمان فهي ايضا متقدمة عليها بالعلية **قال** الشيخ وههنا امر يتوقف عليه بعض ما يلحق آخره
وهو قوله واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب الى اخره **اقول** يريد ان بين الموجودات
التي يجب فيها النهاية وما لا يجب فيها ذلك واعلم ان اللانهاية الذي هو من خواص الكم لا يراد به
سلب النهاية مطلقا بحيث يكون النهاية واللانهاية متقابلين تقابل السلب والايجاب حتى لا يخرج منهما
شي كالانسان واللاانسان فيصدق على العالم العقلي اللانهاية لصحة سلب المعنى الذي لاجله
قيل للشي انه متناه وهو الكم والنقطة ايضا غير متناهية بهذا المعنى اذ هي شي لا حجم له فليست
بكم بل يريدون باللانهاية الذي هو من خواص الكم سلب النهاية عن المعنى الذي يقال له متناه
وانما يصدق ذلك على الكم او على ذي كم ومعنى اللانهاية بحسب الكم ان يكون الشي بحيث اذا اخذ
اي شي كان [illegible] بعده اذا كان الاحد القوم فان الاحد بالفعل متناهي لساير الاعداد
اذا عرفت هذا فكل عدد كانت احاده موجودة معا وله ترتيب وضعي كالاجسام او طبيعي كالعلل والمعلولات
والصفات

والصفات والموصوفات المترتبة فانه يجب فيها النهاية اذ لو كانت غير متناهية لامكن ان
ياخذ سلسلة احادها مترتبة موجودة معا ويحذف بالوهم من بين اي عددين كانا قدرا متناهيا
ويوصل بينهما حتى لا يتخللهما ما اخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه اخرى فتصير
بهذا الاعتبار سلسلتان فاذا اطبقنا احدهما على الاخرى وهما فان ذهبا الى غير النهاية لزم
ان يكون الناقص مساويا للزايد وهو محال فلا بد من التفاوت وليس في الوسط فيكون في
الطرف فيتناهى الناقصة ويزيد عليها الزايد بقدر متناهي والزايد على المتناهي بمتناه
متناه فالسلسلتان متناهيتان وفرضناهما غير متناهيتين هذا خلف وثم ههنا برهان الحساب
فنقول ان كان بين اي حيث واي حيث كان او بين اي عدد واي عدد كان من اعداد [illegible]
متناه فلا يبقى واحد من احاد السلسلة الا وبينه وبين اي واحد كان الا متناه فيكون الكل متناهيا
وان لم يكن ما بين اي حيث واي حيث كان او بين اي واحد واي واحد كان متناه لزم ان يكون
ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مرتين وهو محال وليس هذا الحكم على الكل المجموعي بما في كل واحد
واحد من احاده فان ذلك محال وهذا الحق بما اذا قلنا ما بين كل واحد وواحد دون الذراع
فالكل دون الذراع فانه كاذب اذ كل واحد واحد تناول الاحاد على الترتيب فلا يلزم من
ذلك ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر وان قلنا
ما بين اي واحد واي واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فانه يصدق اذ اي واحد
واي واحد لا يتناول الاحاد على الترتيب فيلزم ان يكون الكل دون الذراع لتناوله اي واحد
مع اي واحد كان من الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية سوا فرضنا وجدت اشتملت على اخرها
او لم تشتمل فلذلك يصدق اذا كان ما بين اي حيثية واي حيثية او بين اي عدد وعدد كان
متناه ان يكون الكل متناهيا فيلزم تناهي السلسلتين وهذان البرهانان بعينهما يدلان
على ان الابعاد الجسمانية متناهية من غير تفاوت تاصلا فيفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة
او اجسام مختلفة ويستعملهما على الطريق الذي ذكرناه في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات
على الوجه المفصل **قال** الشيخ حكومة الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد
على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد **اقول**
ان الوجود والماهية والشيئية والحقيقة والذات وما يناسبها كلها محمولات عقلية صرفة
لا وجود لها في الاعيان بل في الاذهان لو توقع كل واحد منها على السواد والبياض والطعم

والجوهر والانسان والفرس وغيرها بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلي فان الوجود لو كان
عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى واحد واقعا على البياض والسواد والجوهر والانسان وغيرها
فهو معنى اعم من كل واحد منها قوله فاذا الحد معنى اعم من الجوهر اقول
يريد ان يبين ان الوجود من الاعتبارات العقلية غير زايد على الماهية في الاعيان بل هو
زايد في الاذهان واعلم ان العلما اختلفوا في الوجود فزعم بعض المتكلمين انه لا يزيد على الماهية
عينا وذهنا ولو كان الامر كذلك لكان قولنا الانسان موجود يجري مجرى الانسان انسان
والموجود موجود واذا قيل الخلا ليس بموجود وكما قلنا الخلا ليس خلا ويدل على كون الوجود
زايدا على الماهية ان الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شي من خصوص الماهيات مشترك
بينها فلا شي من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل هو زايد عليها ويدل على كون الوجود
مشتركا وجوه الاول انا نتصور الوجود ثم نحكم انه صادق على كل موجود فلو لم يكن مشتركا
بين الكل لم يصدق الحكم على كل واحد منها الثاني انا نفهم معنى الوجود والعدم ثم نحكم انه اذا
صدق احدهما كذب الاخر ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز ان يكونا
معا الثالث اذا جزمنا بان الشي في الاعيان فبحث الجزم بوجوده ولو لم يكن الوجود مشتركا لم
يلزم من الجزم بانه في الاعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذبه بغيره من المفهومات
عليه عند الجزم بانه في الاعيان واما ان خصوصيات الماهيات غير مشتركة فهو ظاهر لانا
قد نعلم الماهية ونشك في وجودها ونعلم الوجود ونشك في كون المتصف به اي شي هو فالوجود
زايد على الماهية وزعم جماعة المشايين ان الوجود زايد على الماهية في الاعيان والاذهان واستدل
على ابطاله ببرهان حسن وهو ان الوجود اذا كان زايدا على الماهية في الاعيان فاما ان يكون
جوهرا واما ان يكون عرضا وقسما التالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم بين واما بيان بطلان
القسم الاول فمن التالي ان الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات باسرها ولا شي من الجوهر يصلح
لذلك فلا شي من الوجود بجوهر واذا لم يكن جوهرا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر
والحصول هو الوجود واذا كان الوجود حاصلا للجوهر فهو لا محالة موجود فان الحاصل لغيره
موجود لانه عبارة عن نفس الوجود فحينيذ لا يكون الموجود مقولا على نفس الوجود وعلى غيره
من الماهيات بالتساوي لان مفهومه في الماهيات انها اشيا لها الوجود وفي نفس الوجود
انه هو الوجود لا غير كما لا يطلق الموجود على الكل الا بمعنى واحد ومفهوم واحد ثم ان ايجاد
على

على ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان السواد المعدوم ليس وجوده بحاصل ولا يلزم
وجوده موجودا بل وجوده معدوم فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فيكون لا محالة
مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم انا اذا قلنا وجد السواد الذي كنا قد اخذناه معدوما
وكان وجوده ليس بحاصل ثم حصل وجوده بعد ذلك فحصول الوجود غير الوجود فيلزم ان يكون
لذلك الوجود وجود ثم يعود الكلام بعينه الى وجود الوجود الى غير النهاية غير واقفة عند حد
وعلمت ان الصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال وهذا المحال انما لزم من جعل الوجود
زايدا على الماهية في الاعيان قال الشيخ وجه اخر وهو ان مخالفينا ولا اتباع
المشايين فهموا الوجود وشكوا هل هو في الاعيان حاصل ام لا اقول احتج المشاوون
على ان الوجود زايد في العين والذهن بوجوه منها انا نعقل الماهية دون الوجود وكل
شيين نعقل احدهما دون الاخر فهما متغايران في الاعيان لا متحدان فالوجود مغاير للماهية
وزايد عليها في الاعيان ولحيث ان الوجود نفس الماهية في الاعيان وزايد عليها في الاذهان
ولو لزم من هذه الحجة كون الوجود زايدا على الماهية في العين للزم ان يكون وجود الوجود
زايدا على ذلك الوجود كما ذكره في الكتاب بانا نعقل الوجود كوجود العنقا مثلا ونشك في انه هل
هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقا ووجود ذلك الوجود لامتنع
ان نعقل احد الوجودين مع الشك في الاخر كما ذكره في اصل الماهية ووجودها ثم يعود الكلام
الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال ولا يقال ان وجود
الوجود غير زايد على نفس الوجود فان الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته هو نفس الوجود
واما الماهية فانها انما تكون موجودة بالوجود فيكون الوجود للموجود غير زايد عليه ووجود
الماهية يكون لها كالقبلية والبعدية الكاينتان للزمان اعني بهما لا تزيدان على ذاته ثم
تلحقان غير الزمان بواسطته والجواب انا لما تصورنا وجود العنقا مع الشك في انه هل له في
الاعيان وجود ام لا كما كان في اصل الماهية المتصورة مع الشك في وجودها فاذا ذلك تعقل
الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود فيدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع
الشك في وجوده على زيادة الوجود على الوجود الاصلي ويتادى الى تسلسل الوجودات مترتبة
مجتمعة الى غير النهاية وهو محال وبهذا البيان يعرف انه ليس في الموجودات العينية ما عين ماهيته
الوجود كما قيل ذلك في الواجب لذاته لانا بعد ان تصورنا مفهومه ربما شككنا في انه هل له وجود ام لا

فيلزم ان يكون له وجود زايد على الوجود الاول الذي هو نفس الماهية ثم نعود الكلام الى وجود
الوجود فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية وهو محال **قال** الشيخ وجه آخر
هو انه اذا كان الوجود للماهية فله نسبة اليها الى اخره **اقول** لو كان الوجود زايدا على
الماهية عينا فلابد وان يكون لذلك الوجود نسبة الى تلك الماهية ولهذه النسبة وجود ولوجود
النسبة نسبة اخرى الى النسبة ويتسلسل وجودات لنسب الى غير النهاية مترتبة مجتمعة معا الى غير
النهاية وذلك محال نشا من جعل الوجود زايدا على الماهية فالوجود نفس الماهية زايد عليها في
الذهن **قال** الشيخ وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر
الى اخره **اقول** لو كان الوجود زايدا على الماهية عينا فاما ان يكون جوهرا او عرضا
لا جايز ان يكون جوهرا اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شي من الجوهر بصالح للصفتية
فلا شي من الوجود بجوهر ولا جايز ان يكون عرضا اذ العرض لا يحصل مستقلا قايما بذاته فلا بد له من
محل ولا يجوز ان يحصل قبل محله والا لزم تقدم الوجود العرضي على الماهية فيقوم بذاته مستقلا
فلا يكون عرضا يوصف به الماهيات وهو هكذا خلف ولا جايز ان يحصل مع الماهية فان
الماهية انما هي بالوجود لا مع الوجود ولو كان كذلك لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذي
كلامنا فيه ولا جايز ان يكون الماهية متقدمة على الوجود فيكون موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود
على نفسه ويكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية وهو
محال **قوله** وايضا اذا كان في الاعيان زايدا على الجوهر **اقول** هذا وجه
آخر في ان الوجود غير زايد على الماهية عينا وتقريره ان الوجود لو كان زايدا على الجوهر عينا فيكون
لا محالة قايما بالجوهر فيكون كيفية عند المشايين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تحرر ولا نسبة
الى امر خارج عنها وعن محلها كما ذكروا ذلك في حد الكيفية وقد حكموا حكما مطلقا ان المحل يتقدم على ما
يحل فيه من الكيفيات وغيرها وحينئذ يلزم تقدم الموجود على الوجود وهو محال عندهم بالتقرير
المذكور مع لزوم محذور آخر وهو ان الكيفية اعم من الوجود من وجه والذي للعرضية ولا يكون حينئذ
الوجود اعم الاشيا كما هو المشهور ولان الوجود اذا كان عرضا فلا بد وان يكون قايما بالمحل ويعني
بقيامه بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر في تحققه ووجوده اليه لكن الحق ان المحل موجود بالوجود ويلزم
من ذلك تقدم كل واحد منهما على الآخر ووجوده وهو دور ومحال نشا من كون الوجود له هوية
عينية **قال** الشيخ ومن الحجة في كون الوجود زايدا في الاعيان الى آخره

اقول احتج بعض اتباع المشايين على ان الوجود زايد في الاعيان على الماهية ان
الفاعل اذا اوجد ماهية بعد ان لم يكن ولم يفدها الوجود فهي بعد على العدم وليس كذلك وان افادها
الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها في تحصيلها الخارج وهو المطلوب واجاب بان جعل الفاعل يعرض
ماهية ثم يضم اليها وجودا وهو سهو فان الوجود امر اعتباري لا هوية له في العين ليكون الفاعل مفيدا
له بل الذي يفيده الفاعل انما هو نفس الماهية العينية لا غير وليس ان الماهية شي يفيده الفاعل امرا
آخر هو الوجود ثم اذا فرضنا ان الذي يفيده الفاعل هو الوجود يعود الكلام الى ان الفاعل ان لم يفد
الوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم وان افاده شيا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر
الى غير النهاية ولا يقال ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود لانا نقول لم قلتم هذا في
اصل الماهية ان الفاعل هو الذي افادها الوجود الذي هو امر اعتباري ولا يقال ان الذي افاده
الفاعل انما هو الوجوب دون الوجود لانا نقول ان الكلام يعود الى نفس الوجوب كما عاد الى الوجود
قوله واعلم ان اتباع المشايين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة
الحيوانية **اقول** ان جماعة المشايين زعموا انا يمكننا نعقل الانسان دون وجوده الزايد
على ماهيته في الاعيان ولا يمكننا نعقله دون نسبة الحيوانية اليه لانها جزء منه واجاب بان نسبة الحيوانية
الى الانسانية ليس لها معنى الا كونها موجودة فيه اما في الذهن او في العين فيكونون قد وضعوا في
نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما الحيوانية النوع الانسان والثاني ما يلزم من وجود
الانسانية حتى يمكن ان يوصفها بعد ذلك بشي ولم يقولوا الا ان الانسان له وجود واحد كما كان
لماهيته واحد واعلم ان المشايين الذين هم اتباع المعلم الاول سلكوا امرهم في الالهيات على
الوجود فان موضوع العلم الالهي عندهم واجب الذات هو الوجود المحض وهو المبدا لجميع الماهيات
الممكنة ووجوداتها العرضية ثم ان الوجود قد يقال على النسب على الاشيا فيقال ان الشي الفلاني
موجود في المدينة او في البيت والحمام وفي السوق والدكان وهو موجود في الذهن وفي العين
وكذلك هو موجود في الزمان وفي المكان فيكون لفظ الوجود مع لفظ في لكل معنى واحد
وما كان كذلك فهو امر عقلي فالوجود امر اعتباري عقلي ويطلق الوجود ايضا بازا الروابط فيقال
زيد يوجد كاتبا وقد يقال الوجود على الحقيقة والذات فيقال ذات الشي وحقيقته ووجود
الشي وعينه ونفسه فوجد الوجود في جميع هذه المواضع اعتبارات عقلية ثم يضاف الى كل واحد
من الماهيات الخارجة كما عرفته في الامثلة المذكورة هذا ما هو المفهوم عند الناس وعلى ما توجبه البرهان

العقلي يقتضي ان يكون الوجود امرا كليا عقليا لا هوية له في الاعيان فان كان له عند المشائين
معنى اخر غير ما ذكر فيجب عليهم ان يبرزوه ويلزمهم بيانه في دعاويهم وحينئذ لا ينبغي ان ياخذوه انه
اظهر الاشياء واجلاها حتى انه لا يحتاج ان يعرف بشئ اصلا **قال** الشيخ واعلم ان الوحدة
ايضا ليست بمعنى زايد في الاعيان على الشئ **اقول** الوحدة ليست في الاعيان شيا زايدا
على الماهية المقولة عليها والا لزم ان يكون في الاعيان ماهية ووحدة متغايرتين فيهما اثنان
فلكل واحد منهما وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة اخرى اذ الوحدة حقيقة من جملة
الموجودات باسم الموصوف به فكما يقال ذات وذوات لغيره فكذلك يقال واحد وآحاد وكثرة
فيلزم هناك محالان الاول ما اذا قلنا مما انا ان يكون للماهية دون الوحدة وحدة اخرى
ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية وهو محال الثاني ان يكون لكل من الوحدة وحدة اخرى
الى ما لا يتناهى وحينئذ يلزم وجود سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا من صفات غير متناهية وهو
محال لا يقال انه لا يلزم من كون الوحدة زايدة على الماهية عينا ان يكون للوحدة وحدة اخرى الى
ما لا يتناهى بل وجود الوحدة وحدة بها هي الوحدة بعينها فلا يلزم التسلسل لانا نقول اذا زادت
الوحدة على الماهية كالوجود وزعمتم ان وجود الوحدة ووحدتها هي الوحدة فكذا يجب ان تقولوا
ان الوجود الزايد على الوحدة التي في الاعيان كون الوحدة نفس الوجود ولا تقولون به واذا كانت الوحدة
اعتبارية فالعدد المؤلف منه اعتباري ايضا اذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة
عقلية فلا بد وان يكون العدد كذلك **قال** الشيخ وجه آخر هو ان الاربعة اذا كانت عرضا
قائما بالانسان مثلا الى آخره **اقول** هذا وجه آخر في ان العدد امر اعتباري عقلي وجعل الاربعة
التي هي عدد مركب من الآحاد مثالا لا يقال ان الاربعة التي هي نوع من العدد لو كانت موجودة في الاعيان
فليست بجوهر لافتقارها الى المحل فهي عرض قائم بالانسان مثلا فاما ان يكون في كل من اشخاص الانسانية
كل الاربعة وبطلانه ظاهر او بعضها اعني الوحدة فلا يكون في كل شخص الا الوحدة فقط دون الاربعة فمحل
الوحدة والاربعة هو العقل فالوحدة والعدد ليس لهما محل الا العقل وهو المطلوب ولما علمت ان الوحدة امر عقلي
اعتباري فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في المشرق كانسان او غيره الى واحد في المغرب ولاحظ ذلك الامر
حينئذ اثنينية وكذلك اذا راى انسان جماعة كثيرة من نوع واحد ومن انواع اخذ منهم بحسب احاده ثلثة مثلا او
اربعة او خمسة بحسب ما يقترح عليه وفي الاجتماع وكذلك يحدث في الاعداد مئات وعشرة عشرات وامثال
ذلك **قال** الشيخ واعلم ان الامكان للشئ متقدم على وجوده في العقل الى آخره **اقول**

لو كان الامكان زايدا على ماهيات الممكنات في الاعيان لكان موجودا من الموجودات وليس بواجب
الوجود لذاته والا لما وصف به غيره فان ما كان وصفا لشئ يحتاج في تحققه الى ذلك الشئ والمفتقر لا يكون
واجب الوجود لذاته والامكان لما اتصف به جميع الماهيات الممكنة فليس واجب الوجود لذاته ولا يجوز
ان يكون ذلك الموجود ممكنا لذاته والا لاحتاج الى علة هي الماهية اذ كل ممكن الوجود لذاته واجب الوجود
لغيره ووجوب الممكن انما حصل بنفس الماهية فوجود الممكن معلول الماهية وكل معلول ممكن فوجود
الممكن ممكن فيكون له امكان آخر عائدا اليه الكلام في ان امكان الامكان ليس نفس الامكان اذ امكان
الممكن سابق عليه وما هو سابق على الشئ لا يكون نفسه او نقول الامكان ليس نفس وجود الممكن لما
تقدم الامكان على وجود الممكن لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال
انما امكن لانه وجد وكل ما علل بشئ يجب ان يكون متاخرا عنه ولما ان كل ما وجب قبل الشئ لا يكون
نفس ذلك الشئ فلامتناع تقدم الشئ على نفسه فامكان الامكان زايد على نفس وجود الامكان ويعود
الكلام الى امكان الامكان الى غير النهاية فيلزم وجود سلسلة امكانات مرتبة غير متناهية موجودة
معا وهو محال وهذا الامكان غير الامكان الذي يجب تقدمه على الحادث اصدق الامكان الاول
الاعتباري على الحادث والازليات والامكان الاستعدادي لا يوجد للازليات **قال**
الشيخ وكذا الوجوب فان الوجوب صفة للوجود الى آخره **اقول** الوجوب غير زايد في
الاعيان على الماهية الواجبة والا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فان لم يقم بنفسه كان ممكنا
وكل ممكن فله امكان من ذاته ووجوب لغيره والكلام عائد الى الامكان والوجوب ذاهبا بهما الى
غير النهاية مع الترتيب والمعية وذلك محال ثم اذا كان الوجوب بالغير متقدما على وجوده اذ يجب اولا
بالغير ثم يوجد ثانيا لانه يوجد ولانه يجب ثانيا وكذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتاخر فللوجوب
وجود وللوجود وجوب فيذهب كل واحد من الوجوب الذي هو صفة الوجود قائما بذاته فاما ان يكون
ممكنا لذاته او واجبا لذاته وليس ممكن لذاته والا لزم المحال الاول ولا واجبا لذاته والا لاحتاج الى
غيره لاحتياج الصفة الى الموصوف وهو محال ثم الوجوب ان قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوبه
زايدا عليه لا مكان تعقل ذلك القائم بذاته مع الشك في انه واجب او ممكن فيكون وجوب الوجود مغايرا لنفس
الوجوب الكلام عائد في هذا الوجوب الثاني كالوجوب الاول وكذا في الوجوب الثالث الى غير النهاية
فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معا الى ما لا يتناهى وعرفت استحالته **قال** الشيخ
واعلم ان لونية السواد ليست لونية وشيا آخر في الاعيان **اقول** النوع اما بسيط او مركب
محال وان كان الوجوب...

لان النوع يكان ملونا يحصل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع ذلك متغايرة في
الخارج فهو النوع المركب كالانسان وان لم يتغاير في الخارج بل كان جعل كل واحد من الذاتيات هو بعينه
جعل الاخر فهو النوع البسيط كالسواد المحصل في الذهن من اللون وهو جنس وجامعية البصر وهو فصل م
امتياز السواد عن غيره من الالوان امتيازا ذهنيا دون الخارجي الذي يكون جعل الجنس فيه هو جعل الفصل
والنوع لان الذي جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا فلذلك لا يعقل جعل لونا فجعل سوادا كما لا يعقل
جعل سوادا فجعل لونا بل جعلهما شيا واحدا في الخارج حتى اذا وجد هذا اللون وجد السواد واذا لم يوجد
هذا السواد فلا يوجد هذا اللون بل ان وجد كان لونا اخر غير السواد فالسواد وغيره من
الالوان البسيطة لا ينسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران فصل ولا
مع اقترانه واما ذاتيات الانواع المركبة فمتغايرة الجعلين فان الحيوان الذي هو نوع مركب شارك
النبات في الجسمية والنمو وامتاز عنه بالنفس الحيوانية فجعله جسما ناميا في الاعيان غير جعله ذا نفس حيوانية
فالحيوان ان يزول عن الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موجودا فان ساير انواع الحيوانات يبقى
اجسامها بعد موتها فتفارق ان كل واحد منها جعل جسما فجعل حيوانا فالذاتي الاعم اعني الجسم مغاير
الذاتي الاخص اعني النفس الحيوانية في الخارج بخلاف الانواع البسيطة فان لونية السواد لو كان
لها وجود مغاير لخصوصية السواد لامكن ان يزول عنها خصوص السواد ثم يقترن بها خصوص البياض
والتالي باطل فكذا المقدم وبيان الشرطية ان اللون لو اقتضى لذاته ان يكون سوادا او بياضا
لزم ان يكون كل لون اما سوادا او بياضا وليس ولو كان اللون مغاير الخصوص السواد في العقل كان
لنا ان يبقى اللونية مع زوال السواد لخصوصه ويقترن بها خصوص البياض كما يبقى لنا الهيولى
مع زوال الصورة عنها مبدلة باخرى كالصورة الهوائية عن هيولاها والمائية صورة المائية بها و
بطلان التالي ظاهر فذاتيات الانواع البسيطة شيء واحد في الخارج لا جعلان فيها وان تغايرت
في المفهوم العقلي **قوله** وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل فهي هيئة للاخر
اقول هذا وجه ثان في ان اللونية اعتبار عقلي لا تزيد على السواد والبياض في الخارج
اذ لو كان لها وجود مستقل عيني لكانت هيئة فاما ان توجد هيئة في السواد او في محله فان وجد هي
في السواد فيجب ان يوجد السواد قبلها لا انها وحينئذ لا يسمى السواد لونا فلا يكون اللونية اعم من السواد
والبياض وغيرهما وليس كذلك فان كانت موجودة في محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله
لا انه عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه فهو عرض واحد قائم بالاجسام

فاللون نفس السواد في الاعيان وزايد عليه في الاذهان **قال** الشيخ والاضافات
ايضا اعتبارات عقلية **اقول** زعم ان الاضافات اعتبارات عقلية لا وجود لها
في الاعيان واحتج في الكتاب بان الاخوة التي هي من مقولة الاضافة العرضية ان كان لها وجود
في الاعيان كانت هيئة في شخص هو زيد مثلا ولها اضافة الى شخص اخر هو عمرو اذ الاخوة الاضافية
انما تكون بين شخصين واكثر ولكل واحد اضافتين غير الاخرى وهما اعني الاضافتين غير نفس الاضافة
فانا اذا فرضنا انهما موجودة كانت ذاتا ولحقتها اضافتا الى شخصين متغايرين هما زيد وعمرو
فلا يكونان نفس الاضافة وحينئذ يلزم ان يكون كل واحد من الاضافتين موجودا اخر غير الاضافة
الاصلية ثم ان الاضافة التي لها لا محالة يعود الكلام اليها في انها موجود من جملة الموجودات مغاير
للاضافة السابقة فيتسلسل اضافات مترتبة مجتمعة معا الى غير النهاية وذلك محال لزم من كون
الاضافة موجودة في الخارج فكلها اضافات عقلية ويدل على عرضية الاضافة سلبها مع بقاء موضوعها
فلو كان عرضا الا انها من اضعف الاعراض وليست الاضافة نفس الشخص الموصوف بها والا لاتصف بها دائما
ما دامت ذاته موجودة وليس كذلك فان الابوة لو كانت نفس مفهوم الاب لوجب ان يكون الاب الشخص
الموصوف بها دائما ابا وليس كذلك بل ذات الاب يوجد ولا ثم لحقتها بعد ذلك الابوة فصار حينئذ
ابا ولو كانت الابوة التي هي الاضافة عدمية محضة لكان نقيضها وهي اللاابوة وجودية ولما كانت اللاابوة
امرا عدميا فالابوة امر وجودي حاصل للعقل فيه **قال** الشيخ والعدميات كالسكون موجودة
امر عقلي **اقول** والعدميات والاعدام المقابلة للملكات لا صورة لها في الاعيان ولا هي
عدم محض بل هي امور عقلية ثابتة في الذهن وذلك كالسكون والعمى والظلمة وامثالها اذ السكون
مثلا اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة والانتفاء لا هوية له في الاعيان وكذلك الامكان
الماخوذان في التعريف كلاهما امران عقليان ثابتان في الذهن لا غير فالاعدام كلها اعني المقابلة
للملكات امور عقلية **قال** الشيخ واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا زايدا
على الجسمية **اقول** ليست الجوهرية في الاعيان زايدة على الجسمية والمجردات العقلية بل هي
من الاعتبارات العقلية فان جعل الشيء جسما وعقلا او نفسا هو بعينه جعلها جواهر ثم الجوهرية عند
صاحب الاشراق ليست عبارة الا عن كمال الماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل واما جماعة
المشائين فقد عرفوا الجوهر بانه الموجود لا في موضوع فالموجودية امر اعتباري عرضي ونفي الموضوع
سلب لا صورة له في الخارج فان قالوا ان هذا التعريف ليس بحد ولا رسم تام بل هو رسم ناقص والجوهرية امر انتزاعي

وراء هذا التعريف فاذا قيل لهم فاشرحوا الحقيقة الجوهرية وعرفونا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم
ذلك من عادتهم ان يحملوا الحقايق المعلومة لكثير مما الفهم من الاقوال مجهولة ثم اذا كانت الجوهرية
امرا اخر موجودا في الجسم مثلا حاصلا فيه فهي موجوده لا في موضوع فيكون موصوفا بالجوهرية فلها
جوهرية اخرى زايدة عليها ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية متسلسلا امر تاما موجود امعا الى غير
النهاية وهو محال فالصفات التي يوصف بها الموصوف كلها ينقسم الى قسمين احدهما الصفات
العينية التي لها صورة في العقل كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها وثانيهما الصفات الذهنية
وهي التي لا وجود لها في العين بل في العقل ووجودها في العين ليس الا نفس وجودها في الذهن وليس
لها وجود غير ما في الذهن فيكون الكون لها في الذهن في مرتبة كون غيرها في الاعيان وذلك كالوجوب
والحدوث والامكان والوحدة والجوهرية واللونية وغير ذلك من الاعتبارات العقلية المذكورة ثم ان
الشيء الذي له وجود في خارج الذهن فيجب ان يكون ما في الذهن منه يطابقه واما الامور الذهنية
التي لا صورة لها في خارج الذهن فلما لم يكن لها في الخارج وجود فلا يطابقها ما في الخارج والمحمولات
باسرها من حيث انها محمولات امور ذهنية عقلية لا كما عرفت ان المحمولات كلية والكلي لا يوجد في
الخارج والسواد لما كان له صورة في خارج الذهن فهو عيني والاسودية ذهنية لانها لما كانت
عبارة عن شيء ما قام به السواد وشيء ما امر عقلي اعتباري وقام به السواد لا يدخل فيه الجسمية والجوهرية
فانه لو امكن قيام السواد بغير الجسم يصح ان يقال عليه انه اسود فشيء ما قام به السواد وكل ما له مدخل
في الاسودية ليس الا امرا عقليا لا غير وان السواد في ذاته موجود في الاعيان واعلم ان الصفات
العقلية اذا اشتق منها شيء ثم صارت بعد ذلك محمولة كقولك كل ج هو ممكن فان الممكنية المشتقة من
الامكان كلاهما اعني المشتق والمشتق منه امران عقليان لا غير وهذا بخلاف الاسودية فانها
وان كانت من المحمولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد امر عيني وهو وحده لا يحمل على الجوهر
فلا يقال الجسم سواد بل لا يحمل الا باشتقاق فيقال انه اسود او ذو سواد وكذلك اذا قلت ج
هو ممتنع في الاعيان فليس معنى ذلك ان الامتناع له هوية في الاعيان بل هو امر عقلي يضيفه الى ما في
الذهن تارة والى ما في العين مرة اخرى وكذلك يفعل بساير الاعتبارات العقلية والغلط في مثل
هذه الاشياء انما ينشا من اخذ الامور العقلية الذهنية واقعة مستقلة في الوجود العيني وكثيرا ما يوجد
هذا الغلط في كلام المتاخرين فاعتبروه لتفطن لكثير من مغالطهم وهذه الامور العقلية والاعتبارات
الذهنية التي ذكرناها لما كانت كلها محمولات عقلية فلا يجوز ان يجعل اجزاء الماهيات العينية والحقايق

الخارجية لامتناع ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان جزءا مما هو في الاعيان
واعلم ان الشيء اذا كان امرا عقليا ومحمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الحيوان والنوعية المحمولة
على الانسان فليس لنا ان نحقق في العقل ماهية اتفق فصدق العرضية بل لا يجوز الحاقها الا
بما يصلح لتخصيصه **قال** الشيخ فصل قال اتباع المشائين والعرضية خارجة عن
حقيقة الاعراض **اقول** اذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض غير داخلة
في ذاتها كما زعم بعض العلما من المشائين لتسميتهم فيكون من الصفات والاعتبارات العقلية على
بعضهم خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بما قد يعقل بعض الاشياء ويشك في عرضيته ولو كانت العرضية
داخلة في حقيقة الاعراض لم يمكن ذلك وهذا القائل لم يدر انه اذا شك في عرضية شيء فقد شك في جوهريته
وكان ينبغي على هذا ان يحكموا بان الجوهر غير داخل لحقيقة شيء من الجواهر لامكان ان يعقل شيء مع الشك
في جوهريته مثل كونا العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض فالعرضية لا تزيد في الاعيان على نفس
السواد والبياض وغيرهما من الاعراض وكون السواد والبياض وساير الاعراض كيفية عرضية
لكونه ما ذكرنا من الاعتبارات العقلية والصفات الذهنية وقول بعض العلما انا نعقل اللون
ثم نعقل السواد بعد ذلك ومستنده هذا هو العلم لا غير بل للقائل ان يعكس الامر ويحكم بانا نعقل اولا
ان هذا الشيء سواد ثم يحكم عليه انه لون وانه كيفية عرضية ولا يحتاج الى هذا العول الجدلي بعد
ما سلف من البرهان الدال على ان العرضية غير زايدة على نفس السواد وغيره من الاعراض فانه هو
المعتمد عليه **قال** الشيخ حكومة اخرى وهي ان المشائين اوجبوا ان لا نعرف شيئا من
الاشيا **اقول** ان اتباع المشائين يلزمهم على قواعدهم ان لا نعرف الانسان شيئا اذ
الجوهر عندهم له فصل مجهول والجوهرية عرفوها بالموجود لا في موضوع وعرفت ان الموجود
امر اعتباري ليس نفس الماهية ولا جزءا منها ولا في موضوع سلبي لا يصلح للتعريف الذي انما يكون
بالذاتيات والنفس وساير المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطلاع عليها
واما الناطقية والحساسية وغيرهما مما يقال انها فصول ليست بفصول بل هي لوازم للفصول
المجهولة التي لا يعرفونها كما في هذا العالم واما الاعراض كالسواد الذي عرفوه بكونه لونا جامعا
للبصر فاللونية امر اعتباري لا تزيد على نفس السواد وجمع البصر امر عرضي للسواد غير داخل في حقيقته
وكذلك الحكم في باقي الالوان والاعراض ويلزم من ذلك ان يكون الجواهر الجسمانية والروحانية واعراضها غير
معلومة لنا ولا متصورة اصلا وكان الوجود عندهم من اظهر الاشيا وعرفت انه امر اعتباري كما هو بيته

١٩٤

في الاعيان مثل التعريفات بالذاتيات لحد به واما اذا فرضنا التعريف باللوازم العرضية فالكلام عايد في خصوصيات تلك اللوازم فيلزم اما الدور والتسلسل وهما محالان ويلزم مما ذكروه ان لا نعرف في الوجود شيئا اصلا والعقل السليمة باباه فالحق الذي لا ارتياب فيه ان الشيء شي واحد بسيط لا اجزا له في الاعيان مجهولا وقد عقلت ذاته كما هي ولا يمكن ان يعرف لمن لم يشاهده كما هو حقا من علمه من جميع الوجوه واما من شاهده فقد استغنى عن التعريف وصورته في العقل كصورته في الحس وكالعلم بالبياض والسواد والروايح والطعوم والاصوات وساير المحسوسات البسيطة معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف بشي اصلا واما الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بسايطها فان كل من تصور الحقايق البسيطة متفرقة فانه لابد وان يعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما فمعرفة البسايط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها فان من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتعريف الاسيض بانه جسم كسف ملون بالبياض والمعرفة العرضية بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله او كتابته او صنعته او معرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه وغير ذلك **قال** الشيخ واعلم ان المقولات لو حررتها كلها اعتبارات عقلية الى اخره **اقول** قد عرفت ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية فالمقولات العشر التي هي الجوهر والكم والكيف والاين والمتى والوضع والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل كلها من حيث مقوليتها اعتبارات عقلية وبعضها المشتق منه اعني البسيط الذي منه اخذ المحمول بخصوصه كالمضاف فان الاب مشتق من الابوة والاخ من الاخوة فهي ايضا من الصفات العقلية واما الاعداد بخصوصها كالخمسة والعشرة والمائة والالف وغير ذلك من الاعداد فقد عرفت ان ذلك كله صفة عقلية وكل ما يدخل فيه الاضافة من المقولات فهو صفة عقلية كالاين والمتى والوضع والملك فان الاضافة تعمها وهي الاخرى اعم ولتطلب تفصيل هذا من شرح كتاب التلويحات من المصنف واعلم ان السواد والبياض وساير الالوان والطعوم والروايح وان كانت انفسها صفات عينية الا ان دخولها تحت المقولات المذكورة امر عقلي معناه انها هيئة اسم من خارج لها كذى وكذى والبرهان العام في الكل انه لو كان لون الشي جوهرا او عرضا او كيفية او اضافة او غير ذلك موجودا اخر لعاد الكلام في انه موجود من الموجودات ويلزم منه وجود سلسلة مرتبة موجودة معا وعرفت بطلانه على الوجه الذي قررناه غير مرة فافهم ذلك **قال** الشيخ حكومة اخرى قال المشاؤون الجسم يقبل الاتصال والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال **اقول** زعم المشاؤون ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة وهما ذاتيا الاجسام واذا لم يكن الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فيكون كل جسم في نفسه

متصلا واحدا كما هو عند الحس بحيث اذا اخرى بحرى والاتصال الامتدادي الذي لاجله هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هي الجوهر القابل للصور الجسمية وكل عاقل يعترف بوجود امر قابل للصورة والاعراض دون الحاجة الى برهان اذا تصور مفهوم هذا اللفظ والذي استقر عليه راي المعلم الاول ان الهيولى بسيط من الجسم والاتصال القابل للابعاد الثلثة هو الصورة والمجموع هو الجسم المركب منهما لان الجسم البسيط لما كان في نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم المتصل بذاته قابل للاتصال والانفصال فالمتصل القابل للانفصال اما ان يكون الاتصال نفس حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يكون نفس حقيقته اذ لو كان الاتصال نفس المتصل لما كان المتصل بذاته قابلا للاتصال والانفصال اما الاتصال فلان الشي لا يقبل نفسه واما الانفصال فلانه ان اخذ ضدا فالشي لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة فيحتاج الى محل يبقى معه كما ان البصر يحتاج الى محل يكون فيه ويضاف اليه فكذلك العمى واذا لم يقبل الضد ضده بل محله هو القابل فالبصر لا يقبل العمى بل محل البصر فالاتصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للانفصال ولذلك لا يكون الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم المتصل والا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال اولا لكن قد يتوقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادي فهو جزء لا نفسه ولا خارجا عنه وكل ما له جزء فلابد له من جزء آخر فللمتصل جزء غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة والجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الجوهري ليس هو المقدار على الشمعة الواحدة فانها اعراض لا تدخل حقيقة الشمعة بتغيرها والاتصال الصوري باق لا يتغير وهو الصورة الجسمية ولولا ان الاتصال داخل في حقيقة الجسم لما لزم ان يكون الهيولى غير الجسم **قوله** والمقدار غير داخل في حقيقة الاجسام **اقول** المشاؤون الذين زعموا ان الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصورة زعموا ان الجوهريتين بالتقرير المذكور زعموا ان المقدار الجسماني عرض غير داخل في حقيقة الاجسام اذ الاجسام باسرها اشتركت في الجسمية الجوهرية وافترقت بالمقادير المختلفة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالمقادير الزايد على الحقيقة الجسمية عرض ولان التخلخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير ورود مادة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شي منه فالمادة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة فالمادة موضوعة لتلك المقادير الحالة فيها فالمقادير اعراض حالة في تلك المادة الموضوعة لها **قوله** ويرد عليهم **اقول** لما ذكر الحجتين المذكورتين عرضية المقدار اعترض عليهما ان الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين في الخارج بحيث يتوهم بينهما اتصال ويكون

فاعل بينهما ذلك الاتصال او يتوهم ان اجزاء الجسم المتصلة بينها اتصال اما بوجود عرضين مارين
واتصال محليهما وبان الاتصالات كلها اعراض لا تكون اجزاء الجسم الجوهري وقد يراد بالاتصال ما لا
يكون بين شيئين بل ما يكون حاصلا في الجسم ويسمون هذا الاتصال بالامتداد الجوهري وهو جوهر و
لقائل ان يقول ان هذا الامتداد الاتصالي لا يقابل الانفصال المذكور في الحجة بل الامتداد نفس الجسم
وهو القابل للاتصال والانفصال ولو كان الامتداد الجوهري مقابلا للانفصال لم يكن احدهما
محلا للاخر ولما كان في الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل الانعدام
بالكلية وحينئذ لا يتم الحجة المذكورة ثم ادعى بعد ذلك ان الجسم الجوهري هو مجرد المقدار القابل للامتدادات
الثلثة لا غير واما ما قيل ان الامتدادات الثلثة اعراض خارجة عن الحقيقة الجسمية لانها تتبدل على
موضوع كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمعية فليس الا دعوى لا برهان عليها فانه ان جعل هذا المقدار بذاته
في بعض الجهات من الطول والعرض والعمق عرضا فلا يلزم من ذلك ان يكون المقدار نفسه عرضا للجسم او
عرضا وما تزايد من الطول في الشمعة المعينة المفروضة العميقة عند المد ينقص من عرضها وعمقها وكلما
ما ينبسط في العرض ويزداد ينقص من الطول والعرض كذلك ما يزداد في العمق ينقص من الطول والعرض فيحصل
بالمد بعض الاجزاء التي كانت متفرقة ويتفرق بعض الاجزاء التي كانت متصلة وذهاب المقدار في الجهات
الثلثة المختلفة على سبيل البدل عرضي لا يلزم منه ان يكون احاد الذهابات في الجهات عرضا متبدلا والجسم ليس الا
نفس المقدار والمقدار مقدار ثابت في الشمعة لم يتغير وانما التغير للاوضاع والذهابات في الجهات المختلفة
والامتدادات الثلثة هي التي توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يمكن الحكم بعرضية المقدار
لاجل التبدل فان الامتداد الجوهري المفروض بدله هكذا حكمه فان علم تبدل الامتداد الجوهري الى
جهة من الجهات ممتنع لاستحالة ان يكون الجسم الذي فيه الامتداد الى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون
الامتداد المتناهي الى جهة وطرف ولان الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي حاله لم يتبدل
في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد اكبر منه ينفصل
عليه وذلك محال واما قوله ان الاتصال لا يقبل الانفصال الذي هو اما ضده او عدمه فالقابل فيكون
القابل لذلك هو الهيولى انما يستقيم ذلك اذا عني بالاتصال الاتصال الذي بين الجسمين فانهما من حيث
هما متصلان لا يقبلان الانفصال واما اذا عني بالاتصال نفس المقدار فلا نسلم ان المقدار نفسه
لا يقبل الانفصال فان المقادير باسرها عند عدم المانع تتصل بالاخرى وتنفصل عن الاخرى وهي القابلة للامرين
واشتباه الاتصال بالمقدار يقتضي الغلط من جهة اشتراك اللفظ فيتوهم الانسان ان المراد بالاتصال

الاتصال الذي يبطله الانفصال وليس كذلك واما قول المشائين ان الاجسام تشاركت في الجسمية
وتخالفت في المقادير المختلفة فيلزم ان يكون المقادير خارجة عن حقيقة الاجسام ويكون اعراضا فاسد لا
ضعف فان الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم ان يكون التفاوت بتمام غير المقدار فالمقدار الزائد
على مقدار اخر وانما يزيد عليه بنفس المقدارية لا بغيره فالتفاوت بين المقادير ليس الا بالمقادير فالجسم
المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص ومنشأ هذا الغلط قولهم ان السطوح
تشاركت في السطحية واختلفت بالمقادير والمقادير اشتركت في المقدارية وتفاوتت بالصغر والكبر وهو
غير المقادير وهو فاسد فان التفاوت بين المقادير ليس الا بنفس المقدارية لا بغيرها فالاكبر والاصغر
انقص وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والكيفيات الشديدة والضعيفة لا بعينه
بالاشدية والاضعفية في النور والحرارة العرضية على الماهية ولا ان شدة النور وضعفه بمخالطة اجزاء
الظلمة فان الظلمة عدمية ولا بمخالطة اجزاء مظلمة فان كلا منهما فيما يحس من النور وما ينعكس على الاشيا
الملتحق كالمرايا من الشمس بل يعرض بالنور الاشد بتمامه وكما في نقل الشيء بالاضعف نقصه فهكذا يكون
الحال في الطول والعرض والعمق وسائر المقادير فهذا المقدار اذا كان اطول من ذلك المقدار واعظم
فهو انما هو في طوليته ومقداريته وتلك الزيادة في الطول ومقدار فاذا لم يسم الاعظمية شدة في الطول
والمقدار لاجل امكان الاشارة الى قدر تلك الزيادة بخلاف الاشد بالضياء الذي لا يمكن ذلك فيه فانه
لا ينحصر التفاوت بين الطرفين فينبغي ان يجعل عوض ذلك الاتمية والكمالية فيقال هذا النور اتم من ذلك
النور واكمل وهذا الجسم او السطح او الخط اتم من ذلك الجسم او السطح او الخط ونعني بالكمال هنا
ما يمكن للشيء من الفضائل والتام حصول ما يمكن له من الزيادة فالجسم ليس الا نفس المقدار وهو القابل
للامتدادات الثلثة وذهابه في الجهات الثلثة المختلفة على سبيل البدل لازم واحاد الذهابات
في الجهات عرض مفارق متبدل والجسم هو نفس المقدار الثابت فالحاصل ان الجسم المطلق هو المقدار
المطلق والاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما ان الاجسام تشاركت في المقدار المطلق وافترقت بخصوص
المقادير قال واما التخلخل والتكاثف فليس لانسداد الاجزاء وانفتاحها اقول
ان التخلخل والتكاثف لهما معنيان احدهما ان التخلخل تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير ان يبان
بالكلية ليتخللها جسم لطيف ارق منها ويقابله التكاثف وهو مذهب القدماء واما التخلخل عند المشائين
فهو حصول مقدار اكبر في المادة بعد زوال الاصغر عنها دون انضمام مقدار اخر اليها وماده
ولحق المشاؤون على مذهبهم بوجوب الاول ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته الى

جميع المقادير نسبة واحدة فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير وحينئذ يجوز ان يكبر الجسم ويصغر دون
زيادة شي ونقصانه والجواب ان الجسم على ما عرفت نفس المقدار لا غير الحال في محل الملتزم ما ذكرتم بل هو
جوهر قائم بذاته المالي ان القمقمة الصلبة اذا مليت ماء واحكم صمامها ووضعناها في النار سحب
شديد فانها تنشق وليس ذلك الا لزيادة مقدار الماء الذي في القمقمة من غير ان يدخلها ما اذ
ليس فيها مكان لما شاء واما الذي الجاها الى ان دخل في اضيق موضع من سابها الدور عنه وكذلك
الماء المحصص يزداد مقداره دون ان دخل اجزاء نارية وهوائية فهو زيادة المقدار بالتخلخل والاجماد
والسداد بسبب الحركة وهي ان كان طبيعية كانت الى جهة واحدة دافع للقمقمة اليها وليس كذلك مع
ان رفع القمقمة اهون من شقها وليست الحركة قسرية لعدم القاسر هناك ولا مكان لما شاء فتعين
ان يكون الحركة بالتخلخل والجواب ان القدماء المانعين لوجود الهيولى للمستطر والخلاء القائلين بان
الجسم نفس المقدار يقولون بان الحرارة من شانها تفريق الاجزاء وتبديدها فالحرارة المسخنة للماء لابد
وان تحدث في اجزائه مثلا الى الافتراق وذلك الميل هو الذي شق القمقمة فاذا مالت الاجزاء الى
الافتراق ومانعها جسم القمقمة والميل دويد والخلاء ممتنع ولعل من الاجزاء المائية المعرق جسم
لطيف فلميل الاجزاء الى التفرق وضرورة عدم الخلاء شق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر

قوله واما ما يقال انه يمص القارورة فيكب على الماء فيدخلها الماء **اقول**
هذا هو الوجه الثالث وتقريره انا اذا مصصنا القارورة مصا ما العام كبسها على الماء دخلها
ودخول الماء اما للخلاء في القارورة او لتخلخل الهواء الذي كان فيها والخلاء لما كان ممتنعا فهو للتخلخل
فان الماص يجذب الهواء وياخذ منه بالقسر فلو لا حصول التخلخل الحلي المكان وهو محال وهذه
الحجة كما ذكرت على التخلخل عند المص كذا على التكاثف عند الكب بعد المص فيدخلها الماء مع وجود
الهواء المتخلخل فيها والجواب ان القدماء المنكرون الخلاء والتخلخل بالمعنى الثاني اما ان يمنعوا مص القارورة
او نعيما بموامثلاتها ويزعمون ان بحث دخول الهواء في القارورة لينا وجدنا ومسام تنفصل عنها الماء
والنافخ او بطل النافخ انه يعطي القارورة هواء والماص ياخذ منها ولا يعطى ولا ياخذ الا بقدر
ما يعطي ولا انتقال بان النافخ في القربة المجتمعة الاجزاء يعطي القربة هواء فيتسع فضاؤها وتتباعد
اجزاؤها وبالعكس يكون الحال عند المص فياخذ الماص من هواء القربة فيجتمع الاجزاء من غير ان
نقطها شيئا فيجوز ان يكون في القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المثبتين الا ما يقول ان القربة ثمة
ان القربة المجتمعة الاجزاء عند النفخ ينفذ الهواء فيها وتتباعد سطوحها وليس باطل النافخ كذلك اذ

لا يمكن ان يتسع او يتضايق فلا ينفذ الهواء فيها ولا يخرج عنها الضرورة عدم الخلاء فيمص القارورة
ولا يخرج منها شيء بنفخ فيها فلا يدخل شيء ولا يلزم من دخول الهواء في القربة عند النفخ وخروجه
عنها عند المص دخوله وخروجه في القارورة لعدم المانع في القربة ووجوده في القارورة ولما
التكاثف اعني دخول الماء بعد الكب الحاصل بعد المص فليس علة الدخول التكاثف بل يبقى هواء
القارورة ولطفه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة اليه ويسعى لو من الماء فلا
ما استعمل عليه الخروج تقل تشاهد خروجه احيانا كما تشاهد خروج الهواء في الكيزان الضيقة
الرؤوس المنغمسة في الماء المعقمة فاذا دخل الماء حلي له الهواء المكان هاربا عنه يطلب الخروج
فيقاوم الماء في الموضع الضيق وينضغط فيسمع له صوت فالهواء يلزم المكان عند المص
ويخلي له المكان عند دخول الماء وكذلك اذا مصصنا القارورة مصا بالغا ونفخنا اكثرت المقاومة
المداد ولا يمكن المساوون ان يشوا مذهبهم في مثله القارورة بما شاهدتهم الدخول بالنفخ والخروج
بالمص فان ذلك يعسر عليهم **قوله** ويحدس انه لو كان التخلخل مقصودا كما يقولون
زيادة المقدار **اقول** تقريره انه لو كان التخلخل زيادة المقدار دون انضمام شي اليه
لزم تداخل الاجسام فان العالم لما كان كله ملاء فاذا ازدادت مقادير زيادة بعض العناصر كالماء
وقت الطوفان من غير انضمام شي اليه من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير اجسام نقصان
مقادير اجسام اخرى بحلها دون اسباب هناك تقتضي التكاثف فيلزم تداخل الاجسام وهو
محال ثم لو كان التخلخل زيادة المقدار دون انضمام شي اليه لزم ان يكون مادة الخردلة تقبل
مقادير السموات والارض والعقل السليم يشهد ببطلانه **قوله** ما قيل بطر..... لم القمقمة
الصلبة التي عليها اعتمادهم لا الآخر **اقول** اذا كان علة الشق هو زيادة
المقدار فان يتقدم زيادة المقدار على الشق حصل زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيدخل المقدار
الى الاصغر والاكبر وان تقدم الشق على زيادة المقدار فلا يكون زيادة المقدار علة الشق
فيفتقر الى علة اخرى متقدمة عليه وحينئذ لا يحصل حكم من اثبات التخلخل وان كان زيادة
المقدار مع الشق ولا علة فيبطل الاقسام الثلثة ولا سيما استدلالكم على حصول التخلخل في
القارورة دون انضمام شي والجواب ان علة الشق هو زيادة المقدار قوله ويلزم تقدم زيادة
المقدار على الشق وحينئذ يجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيتداخل المقداران وجوابه
ان التقدم ههنا هو تقدم عقلي لا زماني وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات

وربما منعنا بالزمان ولا يلزم من هذا التقدم الذاتي تداخل فانه انما يلزم ذلك اذا كان الشق
المذكور كما بينا لا يقال لو تقدم زيادة المقدار على الشق فوجوبه بعد وجوبه لم يمنع وجوب زيادة المقدار
امكان الشق وكل ممكن الكون محتمل اللاكون ومع امكان لا كون الشق امكان التداخل وهو
ممتنع لانا نقول ان امكان الشق لازم من ذاته فيجتمع مع امكان لا كونه وكما ان وجوب زيادة
المقدار متقدم على امكان الشق بالذات دون لزوم تداخل وكذلك ههنا هو متقدم على ما هو معه
اعني امكان لا كون الشق المجتمع مع امكان الكون من غير لزوم تداخل والقدماء المانعون
لوجود الهيولى البسيطة والخلاء ايضا وهم القائلون ان الجسم نفس المقدار يزعمون ان الحرارة من شأنها
التفريق فان الحرارة المسخنة للماء تحدث في اجزائه ميلا الى الافتراق وذلك الميل هو الذي يشق العمقة
فعند ميل الاجزاء الى التفريق وممانعة العمقة له ان كانت لها قوة والميل دون ... والخلاء ممتنع مع عدم
الجسم اللطيف كالهواء بين الاجزاء المائية وبحصول هذا الافتراق في المحل من الماء والمانعات ان كان
ولو ضممنا اجزاءها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فلميل الاجزاء الى التفريق مع ضرورة عدم
الخلاء يشق العمقة وحينئذ لا يلزم تقدم التفريق على الشق ليلزم منه التداخل بل اللازم منه تقدم علة
الشق اعني الميل لا تقدم تفريق الاجزاء والميل يتقدم على تفريق الاجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم يتقدم
على الشق بالذات وزيادة المقدار بالطبع عند المشائين لا يحدث دفعة بل قليلا قليلا اذ زيادة المقدار
وقع بالحركة الواجب قسمتها الى غير النهاية فلا يحصل ذلك المقدار الزايد الا بعد زيادات لا يتناهى فيلزم
ان يتقدم التداخل الشق وهو محال وان قلتم ان المقدار الاكبر لم يحصل شيئا فشيئا بل بطل الاول دفعة
وحصل الثاني دفعة فحصول المقدار الاكبر في المادة الاولى ان حصل دون انبساطها المحتاج الى ...
المقدار عليها في جميع الجوانب فيلزم وجود ذلك المقدار دون مادة وهو محال فتعين ان يكون المادة يتحرك
الى الانبساط في جميع اجزاء المقدار ولا يقع الحركة في ان لانقسام فلا بد وان يكون قبل الزيادات المقتضية
للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة فثبت ان الجسم نفس المقدار وان مقادير العالم
لا يمكن زيادتها ولا انتقاصها اصلا وليس لمادة الحركة كما ذكروا استعداد قبول مقادير العالم ما سوى كما
زعم المشاؤون وهذا مذهب الاقدمين وهو الحق **قوله** وما يقال ان الجسم يحمل عليه انه ممتد
ومتقدر فيقولون ان ما يحمل عليه ليس بكلام مستقيم **اقول** زعم المشاؤون ان الجسم يصح ان يحمل عليه
انه ممتد ومتقدر فيلزم ان يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية فان الشيء لا يمكن حمله على
نفسه وجوابه ان قولهم ان الجسم ممتد ومتقدر لا يلزم من صحة اطلاقه ان يكون الامتداد والمقدار زايدا

على نفس الجسم فان الحقائق الحكمية لا تبنى على الاطلاقات لما تقرر فيها من التجوزات فاحد في حكمه
... ممتد ... تقول الجسم له مقدار مع ان الجسم ليست الا نفس المقدار واذا اطلق ... بعد
بعد فلا بد ان هذا الاطلاق على كون المعدد به زائدا على المعدد فان اطلاق ذلك انما هو على سبيل
المجاز كما يقال جسم جسيم ويجوز ان يقال الجسم ممتد لا امتداد خاص في جهة متعينة فالحاصل ان
المقدار ذاهب في جهات مختلفة او في جهة واحدة متعينة ويكون ذلك من الوجوه التي يحمل عليها هذا الاطلاق
المجازي فهذه المغالطة انما لزمتهم من اجل الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات المذكورة ومن ظنهم
ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير بامر زايد على المقدار وعرفت خطاه وان
الامتياز بينهما نفس المقدار كما مر تفصيله **قال** الشيخ في حكمة الاشراق كما عرفت من الفصل السابق
ان الجسم ليس الا المقدار الى آخره **اقول** ظهر لك من التقرير السابق ان الجسم الطبيعي نفس
المقدار القائم بذاته لا غير وليس لنا في العالم شيء موجود يكون حقيقته ذاته انه موجود فقط يقبل جميع المقادير
والصور الجسمية والنوعية وهو الذي يسميه المشاؤون الهيولى وليس له في ذاته تخصص في الوجود بل ...
عندهم بالصور الجوهرية المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكروه انه موجود ما لا غير واما جوهريته فهو عبارة
عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بامر وجودي وقولنا موجود كلها انما هو امر ذهني لا صورة له في الاعيان
وننظم قياسا هو الهيولى امر اعتباري وكل ما هو كذلك لا صورة له الا في الذهن فالهيولى لا يوجد الا في
الذهن واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود وكل ما هو موجود محض فهو واجب فالهيولى واجبة الوجود
وهو محال فما سمي هيولى امر عدمي لا حاصل له في الوجود واما على التقدير الذي ذكرناه من راي الاقدمين
ان الجسم نفس المقدار ... جوهر ... اعتبار ذهني فاذا ... بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه من الاعراض
والانواع الجوهرية الحاصلة منها المركبة فيسمى هيولى لتلك الهيئات والانواع المركبة لا غير وهو في ذاته
جسم مقداري فقط **قال** الشيخ في حكمة الاشراق ... الذي في ضوء ... موجودا
وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا الصورة دونه **اقول** لما ذكر المشاؤون
الحجة على ان الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصور الجسمانية والنوعية بالتقرير الذي ذكرناه لهم وعليهم
ذكروا بعد ذلك ان الذي يسمى هيولى بسيطة لا يتصور وجوده دون الصورة ولا الصورة دون الهيولى
بالتقرير المذكور في كتبهم وتمحلوا ان للصورة مدخلا في وجود الهيولى بناء على ان الصورة علة للهيولى لعدم
تصور خلوها عنها ويقوم الصورة لوجود الهيولى وهذا ليس بصحيح اذ امتناع الخلو عنها غير دال على تقومها
بها ولو كان امتناع الخلو عن الشيء يقتضي ان يكون علة له مقوما لوجوده لوجب ان يكون الاعراض اللازمة

كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية اللازمة للاربعة مع انه يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها مقومة لوجود
موضوعاتها وليس الامر كذلك فان اللوازم باسرها لموضوعاتها حال كونها غير مستغنية عنها مع انها ليست
علة لوجودها ولا مقومة له ثم ان الحجة المذكورة بعينها في المقدار والوضع فيقول الهيولى والجسم لو تجرد
كل منهما عن المقدار والوضع مع جواز الاشارة اليه لكان لكل منهما مقدار ووضع وكان مجردا هذا خلف
وان لم يجز الاشارة اليه ثم حصل كل منهما مقدار ووضع فحصولها في جميع الامكنة او لا في شيء منها محال وفي
البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح كما ذكرتم في الصور **قوله** ثم منهم من بين ان الهيولى
لا يتصور وجودها دون الصورة لانها حينئذ اما ان يكون منقسمة فيلزم جسميتها **اقول**
تقريره انه لو تجردت الهيولى عن الصورة فلا يخلو اما ان ينقسم او لا ينقسم فان انقسمت فهي جسم ذو مقدار
فلا يكون مجردة وفرضناها كذلك هذا خلف وان لم ينقسم فعدم ذلك الانقسام ان كان لذاتها لزم ان
لا تقبل الانقسام اصلا وان كان لغيرها فذلك الغير هو الصور وتوابعها وفرضناها مجردة والجواب
المحال انها لا ينقسم قوله انه يكون ذلك لذاتها فيمتنع عليها الانقسام قلنا يجوز ان يكون عدم
قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار فقط كما ان وصل الزوايا في السطح
دون الخط محال ولا يصح ان يورد هذا في الصور النوعية بان يقال لو تجرد الجسم عنها فاما ان
يقبل الانقسام والتشكل بسهولة او بعسر او لا يقبلهما واياما كان يلزم منه ذلك لذاته فلا يتصور عليه
غيره وحينئذ يحتج عمومه فاذا اورد علينا ان عدم قبوله القسمة لعدم شرط القبول بسهولة او بعسر
اعني خلوه عن الكيفيتين الانفعاليتين وان قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع وهو اما الصورة الفلكية
او الصلابة ولا يصح هذا فان الصور النوعية لا تفيد المقدار والشكل والا لاستوى مقدار الكل
والجزء وكذا مقادير اشخاص النوع الواحد وليس الا الواهب لجميع الصور والاعراض هو المفارق
على ما ذكرتم **قوله** ومن جملة حججهم ان الهيولى لو فرض مجردة ثم حصلت فيها الصورة
اما ان يحصل في جميع الامكنة او لا في مكان الى اخره **اقول** هذه حجة ثالثة احتج بها
المشاؤون في ان الهيولى لا يمكن خلوها عن الصورة الجسمية وتقريرها ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
وكانت غير مشار اليها ثم فرض حصول الصورة فيها فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميعها
وهما ظاهرا البطلان او يحصل في حيز دون حيز وهو ترجيح من غير مرجح وهو محال وللقائل ان
يقول انه يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى مخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا انه يلزم من
ذلك ان لا يحصل الهيولى مجردة خالية عن الصورة فيكون امتناع حصولها في مكان خاص لعدم المخصص

٧

لا استحالة التجرد والذي يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقي هيولى مجردة لا تتصور
عليها بعد ذلك ان يلبس الصورة الجسمانية لعدم المخصص بمكان دون غيره وامتناع الشيء لغيره
لا يدل على امتناعه في ذاته وهذه من جملة المغالطات اللازمة من اهمال الاعتبارات التي تلحق الشيء
لذاته ولغيره **قوله** وبعض مما سبق من حججهم قولهم في اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها
عن الصورة انها ان تجردت فاما ان تكون واحدة او كثيرة **اقول** هذه حجة رابعة احتج
بها المعلم واتباعه على ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وبيانها انها لو تجردت لا يمكن تكثرها
لعدم المميز التي انما تكون بالصور وتوابعها وان كانت واحدة فبعد لبس الصورة الواحدة ان تتصف بها
الهيولى فيكون ذلك الاتصاف بها لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية وللقائل ان يقول ان الوحدة
صفة عقلية اعتبارية يلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامها لانتفاء شرط القسمة وهو
المقدار الجسمي ولا يدل على عدم تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية مطلقا بل بشرط لبس الصورة
بعد التجرد عنها فانه لو قال قائل يجوز ان يتجرد البعض عن الصورة دائما دون بعض ما دامت صورة زمن
لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه الا اذا اراد انه اذا اقترن بعض الهيولى بصورة جسمية
دون البعض الاخر مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان في الهيولى تكثر وانقسام دون
الصورة وهو محال ولما ظهر بالبراهين القطعية ان الجسم ليس الا نفس المقدار لا غير استغنينا
عن البحث المفصل في الهيولى والصورة على الوجه الذي ذكروه الا ان الغرض من ذكر هذه الحجج بيان
ما فيها من السهو والغلط **قوله** ثم اثبتوا صورا اخرى فقالوا الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا
عليه القسمة او ممكنا مع انه يقبل ذلك مع الشكل وتركه بسهولة او يقبل هذه الاشياء بعسر **اقول**
ان جماعة المشائين اثبتوا صورا اخرى غير الجسمية يسمى صورا نوعية وبيان ذلك ان الجسم المطلق
لا يتنوع ولا يتحقق في الوجود الا بانضمام ما ينوعه ويقومه فان الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور
النوعية فاما ان يقبل حينئذ الانفصال والشكل وتركه بسهولة او بعسر او لا يقبلهما والتوالي باطلة
فكذا المقدم واللزوم بين واما بيان بطلان التوالي فلان التالي ان صدق وجد جسم مطلق
بلا صورة نوعية فاما ان يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل او لا يكون والاول باطل
كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه بسهولة فهو الماء والهواء وان كان بعسر فهو
الارض والحجر والثاني هو الذي لا يكون مستعدا لذلك كالافلاك والكواكب ثم ان الجسم المطلق يقتضي
احد هذه الاقسام لذاته انه ان لم يقتضه لذاته فاما ان لا يقتضيه لغيره مع اتصاف الجسم باحد الاقسام

المذكورة فمحال اذكل ممكن لا بد له من مرجح وان اقتضاه لغيره فذلك المغاير للجسم المطلق
ان كان مقارنا له فهو الصور النوعية وان لم يكن مقارنا للجسم فالامر الخارجي يكون قد افاد الجسم
نفس الاستعداد او عدمه دون ان يفيده امر الحصول ذلك وذلك محال فالهيولى لا يحصل متخصصة
الا بصور نوعية توجب الاختصاص باحد الاقسام الثلثة فالمخصصات الاول كصورة الفلكية
والهوائية وغيرهما مقومات لوجود الهيولى ذلو قوم حقيقتها لما امكن تعقلها دونها فهي مقومة
لوجودها اي الحصول في الوجود لا مقارنة لها والمخصصات التوالي فهي كقبول الانقسام والشكل
وتركه بسهولة او عسر او عدم ذلك فانها تعرض بعد تقوم الجسم بمخصص فانها استعدادات محضة
فالتخصيص بها يكون بعد التخصص لا الاستعداد ولقائل ان يقول ان الكلام عايد في جملة
المخصصات انها ان اقتضتها الجسمية المطلقة لزم تساويها في الكل والتالي باطل فكذا المقدم
والملازمة وبطلان التالي ظاهران لا انا نقول الايراد متجه صحيح يحوك المدعى ان الجسم لذاته
تقتضيها بل الحق ان المفيد هو الفاعل الخارج بعين مدرك الحجة ولا تقال ان قبول الانقسام والشكل
وتركه بسهولة او عسر وعدم ذلك تفيدها الفاعل الخارجي ولا ولا تفتقر الى الصور النوعية لانا
نقول ان تلك الاشيا استعدادات محضة ليست طبايع محصلة قائمة بنفسها يتقوم بها
الانواع المحصلة بل هي امور عارضة تابعة لتلك الامور المحصلة القايمة بها انواع الاجسام اذ المفيد
الخارجي لا يفيد نفس الاستعداد بل لا بعيدا مرا يتبعه الاستعداد وهي الصور النوعية فالمفيد
الخارجي يفيد مواد هذه الانواع من اجل استعدادها لقبول صور اخرى كما تفيد الهواء حرارة شديدة
تستعد بها مادة الما لقبول الصور الهوائية فالاستعدادات وان افادها الفاعل الخارجي فهي
لا تفاد الا بواسطة صور الانواع المعادة تسبب وجود الاستعدادات لما تبع لصور الانواع
هذا على ما تقولون ولقائل ان تقول ان هذه المخصصات الاول المذكورة انها صور نوعيه
كيفيات وهي في العناصر الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما في الافلاك فهي عوارض
اخرى ولا يقال بان هذه الهيات المذكورة اعراض والاعراض غير مقومة للجواهر واما الصور
النوعية فهي جواهر فيجوز تقومها الجواهر الجسمانية فيقال في الجواب ان هذه الاشيا التي تسمونها
صورا نوعية جوهرية مقومة لحقيقة الجواهر ان كان عللتم جوهريتها ان الجسم لا يجوز ان يخلو عن
بعضها فعدم خلو الشي عن امور غير دال على تقوم ذلك الامر له فان اللوازم العرضية لا تخلو
عنها ملزوماتها مع انها غير مقومة فان الاجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووضع وكم مع انها
اعراض

اعراض عندكم فان قالوا انما كانت اعراضا لانها تبدل مع بقا محلها فنقول لهم وهكذا يجب
ان تقولوا في الصور المتبدلة مع بقا الهيولى بعينها فكما لا يخلو الجسم عن صورة وتبدلها كذلك لا يخلو عن
شكل وبدله وان استدلوا على جوهرية الصور النوعية وتقويمها الجسم بكونها مخصصات لوجود ومقدار وبدله
الجسم المطلق ولذلك يكون متقومة لوجود الهيولى المطلقة فيقال لهم ليس من شرط كل مخصص ان
يكون صورة وجوهرا فان الطبيعة النوعية انما تحصل الامر الجنسية فيجب ان يكون مخصصات الانواع
الجوهرية كالانسانية صورا جوهرية اذ لا يصح تقررها وتخصصها دونها كما هي بجوهرية الصور المخصصة
للاجناس فان علم بان مخصصات الانواع تابعة للمتخصص النوعي وان كان المخصص بها فيقال لكم ان
صور الاجسام تابعة للماهية الجسمية مع انها تخصصها وكل ما ذكرتم في الطبيعة النوعية من كونها وان
مخصصات الانواع عارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها النوع يمكن ان يقال مثله في الجسم
فان المخصصات لهكذا الصور النوعية لاحقة بالاجسام والهيوليات باسباب خارجة وهي مع ان كانت
مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها وقولكم ان مخصصات الانواع لا تقوم وجود النوع بخلاف
الصور المقومة لوجود الهيولى فيقال ان سلمنا لكم بان الصور مقومة لوجود الهيولى بخصصها
بها فلزم مثله في مخصصات الانواع التي هي اعراض لا يمكن وجود النوع في الاعيان الا بها فظهر
ان المخصص يجوز ان يكون عرضا وهو من شرط تحقق الجوهر وقولهم ان الحقيقة النوعية تحصل ثم
تتبعها العوارض ليس بشي اذ الطبيعة النوعية كالانسانية ان حصلت ولا ثم تتبعها العوارض
لزم ان يحصل انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص بعد ذلك وهو ظاهر الفساد اذ المطلق لا يتقرر في
الاعيان ولا تحصل الانسانية الا متشخصة وان كانت العوارض ليست بشرايط لتحقق الطبيعة
النوعية وكان الذي يمازجه كل شخص من اشخاص الانسان ليس لازما للحقيقة النوعية وكان
يجوز لنا فرض انسانية باقية على الاطلاق حاصلة اولا دون جميع ما يلحقها العوارض بعد ذلك
فان العوارض التي تخصص بها اشخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقيقة النوعية ولا لوازمها و
الا وجب اتفاقها في الكل وليس كذلك ملون من واحد خارجي فاذا كانت الطبيعة النوعية غنية
عنها كان لنا فرض وجودها دون الاعراض وذلك محال فالحق ان العرض شرط وجود الجوهر
ومقومها لوجوده بالمعنى الذي ذكرناه فاذا جوزتم حصول انسانية مطلقة ثم تتبعها المميزات
المخصصة تجوزوا حصول جسمية مطلقة ثم تتبعها المخصصات وكلما تعتذرون به هناك يرد
مثله في الانواع من غير تفاوت ثم الذي يدل على انه يجوز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر انهم

ونعقل الامكان زايد

ان العقل بما يقتضي الجسم لانه يعقل امكان نفسه وامكان نفسه عرضان اذ يعقل الامكان
غير تعقل الوجوب ولا اتحاد اقتضائهما وليس لشي لما كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان ان يكونا
زايدان على ماهيته عرضان له عرضان فيه ولما كان الوجود غير داخل في حقيقة الشي فالاولى
ان لا يدخل الامكان والوجوب فيه على ما سبق برهانه فضلا عن دخول تعقلهما فاذا ظهر ان تعقلهما
عرض وحصل باعتباره ذلك جوهر روحاني وجوهر جسماني فالاعراض لا محالة لها مدخل في وجود الجواهر
العقلية والجسمية بصرف او الاشتراط وفي الحقيقة ليس مقوم الوجود الا الذي له مدخل ما في وجود
الشي لا غير ثم الذي يدل على كون الاعراض لها مدخلا في وجود الجواهر ان الاستعداد المستدعي
لحدوث النفس الناطقة وتعلقها بالبدن انما هو المزاج البدني وهو عرض حال في الروح مع انه
من شرايط حصول النفس الناطقة بما النوعي بما تخصص وتمايز بعضها عن بعض بعد المفارقة
بالاعراض فبان ان الاعراض يجوز ان يكون من مخصصات الجواهر وان التخصص بها شرط وجود الحقايق
النوعية ثم العجب منهم اولاء المشايين القائلين بجوهرية الصور وان الجوهر لا يتقوم وجوده ودوامه
الا بالجوهر كيف يجوزوا كون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدم تلك الكيفية شرطا في استمرار وجوده
فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا في وجود الجوهر وعلة له فلم ما جاز ان يكون وجوده علة او شرطا
لوجود الجواهر وهل كان مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشي بحسب ثم قد يعتبر فوال المستدعي
لوجود الصورة الهوائية انما هي الحرارة التي من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة فهذه هي
المغالط وما ناسبها انما لزم من استعمال الالفاظ على معان مختلفة المستعملة عند المشايين بمعنى الجوهر
المقوم وعند الاوائل بمعنى الاعراض فان عندهم كل ما حل في محل فهو عرض كيف كان سواء قوم وجود
المحل او لم يقوم ومراده بنفسها كالهيولى مثلا المستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم من حيث انه قابل لاشيا
اخرى ويستعمل عند المتاخرين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء الجسم ويكون لازما لا استياء على الماهيات
التي سنحجه سوتها الى المسلم والى ما اشتكى عنها ستة ولحله **قوله** ومنهم من احتج
بان النار والماء ونحوهما امور لا يتغير جوابه ما هو فيكون صورا **اقول** زعم جماعة المشايين
ان كل ما لا يغير جواب ما هو فهو جوهر وكل ما لم يتغير جواب ما هو فليس بجوهر والصور مغيرة لجواب ما هو
فتكون جوهرا فيقال لهم ان بعض الاعراض مغيرة لجواب ما هو عند فيكون صورا فان الخشب
اذا اتخذ منه الكرسي والحديد السيف فانه لم يحصل فيهما الا اعراض وهيات ومع ذلك لا يجاب عند
السوال عنهما بما هو بانه خشب وحديد بل يقال انه كرسي وسيف وكذلك الدم يحفظ فيه صور

العناصر

العناصر على ما يقولون وليس فيه الا اعراض وهيات باعتبارها صار دما ومع ذلك اذا سيل
عنها انما يقولون لا يقال انها عناصر او اركان او اسطقسات بل يقال انها دم وكذلك الاجاب
عن البيت بما هو بانه حجارة او طين وخشب وغير ذلك بل يقال انه بيت واذا عمل من الابريسم والقطن
والكتان ثوب وسيل عنه بما هو فلا يقال انه ابريسم او قطن وكتان بل انه ثوب مع انه لم يحدث فيه
الا اعراض مخصوصة من الغزل والنسج وغيرهما وامثال هذا كثير فظهر ان من الاعراض ما هو مغير
لجواب ما هو عند حدوثه ثم انكم لم تذكروا في تعريف الجوهر انه الذي يتبدل بتبدله جواب ما هو والعرض
هو الذي لا يتبدل بل عرفتم الجوهر بالموجود لا في موضوع والعرض بالموجود فيه وكان معنى الموجود
في الموضوع افتقار الشي الى الحلول في المحل المتقوم دونه والمستغني بذاته عن حلول ذلك الشي
والجوهر لا يكون محله مستغنيا عنه بل هو مقوم لوجوده كون هيئته فان الحال لا يقوم المحل اذ لا افتقار
المحل الى تعقله الا تعقل الحال فالمقوم هو مقوم الوجود فيرجع البحث الى ان حاجة المحل الى ما حل فيه من الصور
واستغناؤه عن الاعراض الحالة فيه اذ كان لاجل التخصص وعدم الحلول فقد عرفت ان بعض الاعراض
شارك الصور في ذلك وان كان لان الصور يتبدل بتبدلها جواب ما هو فبعض الاعراض كذلك
فيلزم ان يكون الكل صورا جوهرية او الكل اعراضا والحق ان الاعراض مغيرة لجواب ما هو والحقايق
المركبة انما هي بحسب المركبات والاسامي على ما عرفته واما الحقايق البسيطة فلا احوالها مختلفة بتغير
فيها جواب ما هو عند تغير بعض الاجزاء والضابط في حصول الانواع المركبة اجتماع جملة من الاعراض
المشهورة لا غير فلا يلتفت الى ما عداها حتى يتغير فيها جواب ما هو **قوله** ومنهم من احتج بان الصور
الصور جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر **اقول** زعم المشاؤون ان الصور ما هي
للجوهر والحقيقة الجوهرية اذا تبدلت تبدل الشي هي الصورة لزم ان يكون ذلك الشي اعني الصورة جزء
الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالصور جواهر والجواب انكم ان اردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجوه
انه جوهر فهو مسلم وان اردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع اذ الابيض يحمل عليه انه جوهر
مع انه ليس جوهرا من جميع الوجوه فان البياض يدخل في مفهوم الابيض وليس جزءا له من حيث انه جسم جوهر
وهو جملة من خشب انه ابيض وكذلك الكرسي يحمل عليه انه جوهر مع ان الهيات التي بها الكرسي كرسي
ولا يلزم ان يكون جوهرا وانما الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر يلزم ان يكون من جميع اجزائه جوهر
اذ نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه هو نفس كون جميع اجزائه جوهرا كاركان الجسم الماء والهواء وغيرهما
من الاركان والافلاك من انها جواهر محضة بل هي مركبة من جوهر وعرض فهي من حيث انها

جواهر ومن حيث خصوص المائية والهوائية اعراض وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعها جوهرا
بل لاجل الجزء الذي هو الجسمية فالاجسام ليست نفس الجوهرية بل هي جواهر مع اعراض
قوله ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا اقول قولهم الصورة
مقومة للجوهر فيكون جوهرا فيه نظر من قبل ان جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا في موضوع و
معنى كونها لا في موضوع هو عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها معناه انها مقومة
للمحل فيكون اذا قلنا ان الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كما لو قلنا ان الصورة مقومة للجوهر
فيكون مقومة للجوهر وهو هذيان فان الاعراض يجوز ان تقوم الجواهر بحيث لا يعرف الصورة الا كل
حقيقة بسيطة نوعية سواء كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب ومن المعلوم الذي كلام المشائين
وليس في الاجسام العنصرية سوى الجسمية والهيئات العرضية لا غير واذا اندفعت الصور الجسمية
والنوعية التي ذكر المشاؤن انها جواهر ثابتة في الاعيان غير محسوسة فبقي الكيفيات الاربع المحسوسة
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي التي تشتد وتضعف قال الشيخ
واعلم ان من قال ان الحرارة اذا اشتدت فغيرها في نفسها ليس بعارض فيكون فصل اقول
اعلم ان اصحاب المعلم الاول زعموا ان كل اشتداد كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغيرها
انما يكون ببطلانها وحصول سواد اخر اشد منه وكذى بياض اشد من الاول والاختلاف بين الشديد
والضعيف انما هو بالنوع واحتجوا بان السواد والحرارة او غيرهما اذا اشتدا فالتغير الحاصل في السواد
والحرارة فيكون التغير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذي بين السواد الشديد والضعيف نوعي
وهذا غلط فان السواد لم يتغير وانما المتغير هو المحل سواد اشخاص السواد عليه ثم الاشخاص المتواردة على
المحل ليس المميز منها فصلا ذاتيا فان الشدة والضعف لا يتغير فيها جواب ما هو ولا عرضا خارجا والا لم يكن
الاشتداد في نفس السواد وليس كذلك فالاشتداد بالكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات
السواد اذ ليس في الاعيان كما له وسواد بل هما طبيعة واحدة وحينئذ لا يكون هذا السواد اشد من
ذلك السواد بشيء يزيد على الاسودية بل هو نفس السواد واذا قلنا ان السواد الفلاني اشتد فليس
معناه انه بقي بعينه وقد بطل السواد الاول الضعيف بحصول من المفارق سواد اشد منه اذ
لو كان السواد الضعيف انما اشتد لانضمام شيء اخر اليه فان لم يكن سوادا فليست الشدة في نفس السواد
والمفروض خلافه وان كان سوادا فاجتمع سوادان في محل واحد دون تميز وكلاهما محال ثم لا يكون
احدهما اشد قوله والماهية العقلية تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة

اقول

اقول مما احتج به المشاؤن على ان اختلاف الشدة والضعف نوعي ان ذات
الشيء ان كانت هي الزائدة فليست الناقصة والمتوسطة نفس الزائدة فليسا نفس ذات الشيء بل هي
نوع اخر وكذا اذا كان ذات الشيء هي الناقصة او المتوسطة فليس الاخران نفس ذلك الشيء بل هي
نوع اخر وهذا انما يمشي في الذات الواحدة الشخصية واما في النوع الواحد الكلي العقلي فلا فان
للخصم ان يقول ان الماهية العقلية النوعية ليست واحدة من الملة بل النوع انما هو الكلي
الجامع للملة ولا يشترط في الانواع ما يختص بكل واحد واحد فان الانسان ليست نفس زيد ولا
عمرو ولا الحبشي ولا الذكر والانثى بل النوع الذي يعم الكل ومنشأ الغلط انما وقع لهم من اخذ الكلي مكان
الجزئي والذي ذكروه من اختلاف الانواع بسبب الشدة والضعف يتوجه في المقدار فانهم منعوا
فيه الشدة والضعف دون الزيادة والنقصان والمساواة فيه فانها وان منعت على الذات الشخصية
فغير ممتنعة على النوع الكلي المقداري فيقول القائل كما يجوز تمام اشار السواد الشديد عن الضعيف
بفصل ذاتي دون العرضي يجوز وامثله في المقدار فان الزائد منه لم يزد على الناقص بعرضي والا
لم يكن الزيادة في نفس المقدار فهو بفصل ذاتي وحينئذ يلزم ان يكون كل مقدار كبير نوعا وصغير
نوعا ولا يقولون به فان الذي يمتاز به احد المقدارين يساوي الحقيقة المقدارية فلا يكون قدرا
منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار فالمفروض فصلا مقسما للطبيعة المقدارية عرضي لها فاختلاف الشدة
والضعف ان كان اختلافهما نوعيا لزم ان يكون اختلاف الزائد والناقص في المقدار نوعيا لاستواء
الحجة فيهما ولسن كان الزيادة والنقصان المقداري فلا يكون الاختلاف في الشدة والضعف
نوعيا ويجوز ان يتمادى السالك في الاشتداد والضعف الى واسطة تخالف الطرفين كالحمرة بين السواد
والبياض فانها ليست بسواد ولا بياض بل السواد والبياض بحسب الشدة والضعف مراتب مخصوصة
من اول الشروع واخره فاذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في
نوع اخر كالحمرة والى هذا اشار الشيخ بقوله على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية فافهم
قوله وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان
اشد حيوانية من غيره الى اخره اقول كلام المشائين في الاشد والاضعف ودعواهم
بعض المقولات لهما دون البعض ليس بمتبرهن لامور برهانية بل اكثره مبني على التحكمات الارادية والاصطلاحات
العرفية فمن جملتها انهم لم يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة الجوهر وانما لم يقبل الاشتداد والضعف
لانها لا تضاد فيها ومن شرط الاشتداد والضعف ان يكون بين الضدين وزعم بعضهم ان علم وقوع

التشكيك فيها الا في باب الاشتداد والضعف وهو ضعيف اذ ليس جميع انواع التشكيك بالاشتداد والضعف فانه يكون بالتقدم والتاخر والاولى والاخرى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف ثم يقسمون الجواهر الى اول وهي الاشخاص والى ثواني وهي الانواع وثوالث وهي الاجناس ويقولون ان الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع اذ بها عرف الجوهر الموجود لا في موضوع اذ عرف ذلك من الاشخاص وسبقت التسمية لها بذلك فهي احق بالمعنى الذي لاجله سميت بالجوهر ولكن المفارقات اولى بالجوهرية من غيرها لسبقها بالوجود والانواع اولى بالجوهرية من الاجناس لانها اقرب الى التحصل واتم في ذاتها وفي جواب ما هو من الجنسية ويرد عليهم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكيك فكيف يجوزون ان يكون بعض الجواهر اولى بالجوهرية من الاخر اما الاولى والاخرى مما يقع به التشكيك واما ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف لانهما انما يكونان فيما بين ضدين كالسواد والبياض والجوهر لا ضد له ليس فيه ما هو اولى بالجوهرية من الاخر ولا اشد منه والجواب انهم يسلمون ان الوجود الواجبي العلي اتم من الوجود المعلولي واشد لانه لا يتعلق بماهية بل وجوده نفس ذاته ووجود الممكنات زائد عندهم على الماهية لا يقوم بذاته وما يستقل بالقيام اتم في ذاته مما لا يستقل بذلك ووجود العلة اتم من وجود المعلول فهو اشد فانه لا معنى للشدة القدرة على الممانعة بل ما هو اتم واكمل من غيره وما هو اضعف لا ينقص من وجوده فليس الوجود الواجبي والعلي ضدين لما يقابلهما من الوجود الامكاني والمعلولي اذ لا تعاقب فيهما على موضوع ولحلاد لا موضوع للوجود الواجبي فسقط احتجاجهم ثم الذي يدل على ان الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه الاول ان الحيوان الجوهري حدوه بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فالحساسية والمتحركية لما كانا من الحد فالذي له حواس خمس تامة وتحريك قوي كالانسان اشد واقوى مما للبعوضة ثم النفس قد يكون في بعضهم اقوى على الاحساس والتحريك من البعض الاخر ولو لم يكن الجوهر يقبل الاشد والاضعف لم يكن كذلك بل كان تساوي الكل في التحريك والاحساس ولبس حد الحيوانية والانسانية وغيرهما من الجواهر ان تساوي بالنسبة الى جميع الافراد فلا يقتضي ذلك ان لا يكون بعض الحيوان اشد من الاخر فالجواهر فيها الاشد والاضعف بسبب جانا طلاق ذكرنا من الفعل ولحر الثاني انهم سلموا ان الجواهر العقلية اتم قواما واكمل تحصلا من الصور الجوهرية المنطبعة في الجسم والذهن اذ يصدق عليها انها ماهية لو وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وبهذا عرفوا الجوهر فقد اثبتوا ان بين الجواهر تماميته وكماليته وهو معنى الشدة الثالث لا يمتنع ان يكون في الجواهر الثالث ان المتقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم كانوا يرون

ان

ان جواهر العالم الجسماني ظلال وشبح لجواهر العالم الروحاني ويعنون بظلها انها معلولة للجواهر العقلية وجوهر العلة متقدم بالذات على جوهر المعلول لا بالوجود وكان المعلول مستفادا من جوهر العلة فالعلة اتم واكمل من جوهر المعلول وحينئذ يمتنع تساويهما في كمال الجوهرية وتمامها فجوهر العلة اتم واكمل من جوهر المعلول وهو معنى الشدة فالجواهر قابلة الشدة والضعف ولا ملتفت الى العرف اللغوي فانهم لا يطلقون ان هذا اشد ماهية من ذلك كذلك غيره فان هذا انما هو مبني على التجوزات العرفية والاصطلاحات اللغوية فاذا طولبوا بالبرهان ومنعوا سكتوا وذكروا والحاصل انه من جهة المعنى وسياق نقله يحث الجواهر ولحال الصور وانه لبس كل واحد من العناصر الا ماليس فيه فهذا انها انما تتحصل لهيات العرضية على ما هو راي الاقدمين واما المشاؤون فانهم يثبتون في التحصيلات امور الا تحصل ولا تعقل من الهيولى والصور لخصوصها بحيث يصير الحقائق الموجودة بعد ان علمت مجهولة على ما يزعمون فان اكثر الاشياء عندها ولا مجهولة لا نعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق في هذه المسئلة مع الاقدمين **قال** الشيخ كلامه ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القائل الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل الى اخره **اقول** من جهة المغالطات اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل من ذلك قول المتكلمين في اثبات الجوهر الفرد ان الجسم ينقسم في الوهم والعقل الى ما لا ينقسم اصلا بناء على الحجة المشهورة لهم ان الجسم لو انقسم الى غير النهاية لزم ان يكون الخردلة والحصاة مثلا تساوي لكل اعني الجبل لان الخردلة والجبل اشتركا في انهما يقبلان القسمة الى غير النهاية وكل ما كان كذلك يجب اشتراكهما في المقدار وتساويهما في الخصوصية اذ لا يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى والا لكان ناقصا عما هو غير متناه واذا اشتركا في اللانهاية القسمة وجب ان يشتركا في خصوصية المقدار والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان اشتراكهما في اللانهاية القسمة لا يقتضي تساويهما في خصوصية المقدار وانما يلزم ذلك فيما لو كان الاعداد فيهما غير متناهية بالفعل واما اذا كانت بالقوة فهما غير متناهية فلا والوجود يكذب ذلك فان الالوف والمئات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع ان بينها تفاوتا مع انها اشتركا في اللانهاية فان المئات عشرة اضعاف الالوف والعشرات كذلك اذ كل الف مشتمل على عشرة مئات والمئات على عشرة عشرات والعقود المثلثة لا تتناهى بالقوة دون الفعل فاشتراكهما في معنى اللانهاية لا يقتضي تساويهما في الاعداد لا يلزم تساوي مقداري الجزء والكل اعني الحصاة والجبل والخردل وذهب المتكلمون ان الجزء الذي لا يتجزى في العقل والوهم محال فان من سلم منهم ان هذا الجزء الذي تركب منه

الاجسام وان لم يكن جسمًا ولا في مكان فهو عندهم في جهة وحينئذ نقول لو كان هذا الجوهر
الفرد موجودا سوا تركب منه الجسم او لم تركب ساهت الاجزا فيه او لم تتناهي لكان في الجهات وكل
ماهو في الجهات فما يحاذي بعضا غير ما يحاذي البعض الاخر ينتج لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان
البعض المحاذي لجهة غير ما يحاذي البعض الاخر ويضم لهذه النتيجة الصغرى كبرى وهي كل ما كان
المحاذي منه لجهة غير المحاذي منه للبعض الاخر فهو منقسم وهما وعقلا ينتج ان كان هذا الجوهر
الفرد موجودا كان منقسما وهما وعقلا ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم وهو ان الجوهر الفرد
غير موجود وهو المطلوب وهذا الوجه اقوى الوجوه التي يبطل بها الجوهر الفرد اذ يدل على ابطاله
مطلقا تركب عنه الجسم او لم تركب الوجوه الاخرى انما تدل على ان الجسم لا تركب عن الاجزا دون ان
تدل على ابطال الجوهر في ذاته الثاني على ابطال الجز وهو في الكتاب وهو انه لو كان الجوهر الفرد
موجودا لكان لواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من الجوهر مماس من كل واحد منهما شيا وكل
ما كان كذلك فهو منقسم وسنقسما ينتج لو كان الجوهر الفرد موجودا كان منقسما والتالي باطل وكذلك
المقدم والصغرى بينة بان الجوهر الموضوع على الملتقى ان تقي احدهما دون الاخر فليس على الملتقى وان
تعي كليهما فليس بجوهر فرد وان تعي من كل واحد شيا فقد انقسم واما الكبرى فظاهرة الوجه الثالث
وهو في الكتاب في ابطال الجوهر الفرد انه لو كان الجسم مركبا من الاجزا لكان احد الامرين وهو اما عدم
الاجزا بالكلية او ان لا تركب الجسم منها وقسمي التالي باطل وكذلك المقدم وبيان الملازمة ان الجز الذي
فرضناه بين جزئين ان حجب الطرفين عن التماس فيماس كل من الطرفين من الوسط غير الذي يماسه الاخر
فينقسم الوسط الذي فرضناه غير منقسم وكذلك كل وسطاني وان لم يحجب فيماس الطرفان كما سهما اذا
لم يكن وسط فيكون حينئذ وجود الوسط وعدمه سوا فيلزم الخلا وكل وسطاني كذلك فلا يزداد حجم الكبير
بانضمام الاجزا وهو وان كان في نفسه محال سا قص لهم ان اجسام العالم تالفة منها وان لم الوسط يحجب
الطرفين عن التماس ثم ما بطلان التالي بقسميه فهو بين والتداخل هو اتحاد المكانين بحيث يكفي مكان احدهما
كليهما وهو بين البطلان واذا بطلت الاجزا التي لا تتجزى فلا يتصور لكل ما يكون في الجسم من الحركة والزمان
جزءا لا يتجزى لزم ان يكون المسافة التي تطابقها الحركة لا تتجزى ليس فليس فهذا الطريق مبني على ان
المسافة غير مركبة من الاجزا وكذا طريق الاخر ان ليس الحركة جزءا لا يتجزى لا ينبني على المسافة ليس هو الموضع
ذكرهم **قال** الشيخ قاعدة واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار فلا يمكن ان
يكون ما بين الاجسام خالي الى آخره **اقول** القايلون بالخلا عرفوه بانه امتداد يمكن
ان

ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قايمة لا في مادة من شانها ان يملاها الجسم فالامتداد
كالجنس لعمومه الخط والسطح والجسم ويمكن فرض الابعاد الثلثة يخرج به الخط ومتقاطعة على زوايا
قايمة يخرج السطح وقايمة لا في مادة يخرج الجسم التعليمي الحال في مادة ومن شانه ان يملاه الجسم يخرج
به الجسم الطبيعي الذي لا يملاه جسم اخر اذ هو في نفسه ملا والخلا المعرف بهذا التعريف فيه راي ان احدهما
يجوز خلوه عن امتداد طبيعي كامعة بحيث يبقى فارغا عن الاجسام ويسمون اصحاب الخلا واليه مال المتكلمون
وثانيهما ان هذا الامتداد الخلايي الموجود لا يجوز خلوه عن الاجسام وهذا الراي يوجب تداخل الجسم
الجسماني مع البعد الخلايي صارين بعدا واحدا وهو محال ثم اختلفوا بعد ذلك فالمجوزون لخلو الخلا عن
البعد اختلفوا فقال قوم ان ورا العالم خلا غير متناه وقال اخرون ان لا خلا الا بقدر الذي فيه
العالم وليس ورا العالم خلا ولا ملا واما اجسام العالم فقد يوجد بينهما ما لا يماس فيكون بينها خلا ثم
القايلون بالخلا منهم من زعم انه مقدار ومنهم من زعم انه ليس بمقدار ولا شي ويدل على ابطال من قال
بان ورا العالم خلا انما هي من سائر الجوانب وهو عدم صرف انه لا شي عنده وبين نفاه الخلا منازعة اذ
نصرح معنى كلامهم انه ليس ورا العالم شي وهو مذهب الحكما ومعه ذكره هو مناقض لما عرفوا به الخلا انه بعد
يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة فان العدم المحض لا يوصف بذلك والقايلون بوجود الخلا فالذي يبطل
رايهم ان الخلا امتداد موجود وكل امتداد موجود يجب فيه النهاية فالخلا الذي ورا العالم يجب فيه
النهاية وفرض كذلك هذا خلف واما الخلا الذي بين الاجسام وهو المسمى بالبعد فيدل على ابطاله
انه لو كان موجودا فالجسم الشاغل له اذا دخله حصل فيه اصغر منه داخلا في الاقطار الثلثة و
يزداد عليه الخلا المساوي له الكوميز فالاجسام المتباعدة يكون الخلا بينها اكثر من المتقاربة وكل
ما قبل الزيادة والنقصان والمساواة فهو مقدار فليس لا شي ثم الخلا له طول وعرض وعمق فهو
قايم بذاته فيكون جسما لا خلا وكل معرفة ان الخلا مقدار يلزم منه ان يعرف بجوهريته لانه يمكن فرض ابعاد
الثلثة فيه موجود انقصد بالاشارة الحسية وكل كذلك جسم وتحرر من هذا التفصيل الفاظ الكتاب
قال الشيخ حكومة ومن الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند توجه النقض
اقول ان جملة المغالطات الموردة في العلوم تغير الاصطلاح عند توجه النقض
عليهم كما اذا قيل ان النفس الناطقة لا تعدم بعد مفارقة البدن اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان تبقى
فانها موجودة بالفعل وحدانية لا تركيب فيها فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت فيه بالفعل
قبل العدم ويكون فيها قوة ان تعدم وقوة ان تبقى فتكون فيها قوة العدم مقارنة لقوة الثبات وهما

ولما شانه يكون عدمه فيما يحله وهو الذي فيه قوة وجوده وعدمه كالاعراض والصور بالنسبة الى
حوامليها والنفس وحدانه وهي النفل من وجوده فلا يكون فيها قوة العدم معا دين لقوة الثبات كالاعراض
والصور لتصور عليها العدم وقد اورد بعض الشارحين شكا وهو ان الجواهر العقلية المفارقة ممكنة الوجود
وحدانه وهي ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم فالجواهر المفارقة فيها قوة وجود وعدم و
معهم ان يكون الجواهر العقلية الحدانية لها فاعل ولا يكون لها قوة وجود وعدم واجاب بعضهم
بان امكان الجواهر العقلية انما هو بالنسبة الى وجودها بمعنى انها موقوفة على عللها بحيث يلزم من
عدم العلة الموجبة لها عدمها لا ان لها قوة العدم في ذاتها بخلاف المركبات العنصرية فانها يمكن
ان تعدم مع بقاء عللها الفاعلة لوجودها بسبب فساد يعرض في جوهرها وليس هذا الجواب صحيحا فان
الامكان المذكور هو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته وهو يقع
على جميع الممكنات بمعنى واحد فكيف تقسيط الامكان في تلك الجواهر المفارقة بانها تعدم عند انعدام
عللها بنفس الامكان في العنصريات بمعنى اخر مع كون الامكان واقعا عليهما بالسوية وقوله ان معنى الامكان
في الجواهر المفارقة هو توقفها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق فان هذا المعنى ليس نفس الامكان
وانما هو من لوازم الامكان اذ افتقار المعلول الى العلة في الوجود بوجودها وانعدامه بعدمها تابع
لامكانها في ذاتها وهم لا يعترفون بان الواجب بغيره هو ممكن في ذاته ومتقدم على وجوبه بغيره
بالذات وليس في ذلك فرق بين المجردات والعنصريات الكائنة الفاسدة والعقول كلها ممكنة غير
مستحقة للوجود من ذاتها كغيرها واما قوله ان الكائنات الفاسدة من العنصريات يمكن انعدامها
مع بقاء عللها دون المفارقات فمكابرة وردها مطلقا وهو فاسد فان العلة المركبة في الكائنات
الفاسدات العنصرية كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية في انها كلها يجب وجودها عند وجود عللها
بانعدامها والعلة في المركبات العنصرية لو دامت لدام المعلول لكنها غير دائمة اذ من جملة عللها
محالها واسبابها تقتضي بطلانها اما لمانع او مزاحم فلا يمكن انعدامها الا لانعدام جزء من العلة التي
لا تدوم وجودها الا ان الارادة بعد باق في النفس الناطقة وبيانه ان امكان وجودها في الهيولي
العنصرية اعني المادة البدنية وقد اعترفتم به وحينئذ لا يتم الجواب والجواب الصحيح ان يبدل لفظ
العلة المطلقة بالعلة الفاعلة من المفارقات اذ الكائنات العنصرية تنعدم مع بقاء عللها المفارقة بسبب
انعدام بعض اجزاء عللها الاخرى غير العلة العقلية على ما مر بيانه والمفارقات العقلية ليس لها من العلل
غير العلة المفارقة اذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد مادي لها وكان يجب على هذا المجيب ان يقول

الامكان بالقوة الاستعدادية القريبة التي لا تجتمع مع وجود الشيء لكان اولى من ان يجعل
الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات من الغير وقوله ان هذا الايراد متوجه في النفس
الناطقة اذ امكان وجودها في المادة البدنية بحاله بان النفس ان كان استعداد وجودها
في المادة البدنية المرجحة لوجودها على عدمها للاستعداد فلا يلزم ان يكون استعدادها عدمها
في تلك المادة ولما كان الغرض من هذه المباحث التنبيه على مواضع السهو والغلط التي في العلوم
الحقيقية فلا نطول الكلام في ذلك بعد ظهور المقصود **قال** الشيخ ومن جملة
المزلوقات في دفع الاشكال قولهم ان الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفي غيره
ايجابية وهي مبدأ العدد **اقول** من جملة المغالطات الواقعة بسبب تغير الاصطلاح
عند توجه النقض قولهم ان الوحدة ان وجب تخصصها ببعض الجزئيات لجاز ان يوصف بها غيره وان لم
يفتقر الى علة مخصصة فالواجب لذاته يفتقر الى علة مخصصة وحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته
وهو محال ولا يقال في الجواب ان الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفي غيره من
الممكنات ايجابية معناه انها مبدأ العدد ولما كان العدد امرا وجوديا فيكون مبدأه كذلك لانا نقول
علم ان الوحدة التي هي مبدأ للعدد توصف بها واجب الوجود لذاته تعالى فيقال الواحد لذاته
القيوم واحد وباسم العقل الاول والثاني وهكذا الى الرابع والخامس الى الخمس اي العقول
وحينئذ يكون قد وصفناه تعالى بالوحدة التي هي مبدأ العدد فانا احدناه مبدأ لاعداد الوجود
وهو بالضرورة واحد منها فلا يكون ذلك الجواب بتغيير الاصطلاح عند توجه النقض غير نافع
بل الحق كما عرفته ان الوحدة صفة عقلية وهي من الاعتبارات الذهنية التي لا تفتقر في تخصصها
الى علة فان ذلك انما يكون في طبائع لها وجود في الاعيان فاما الوحدة والعدد فلا يصح ان يحتاج
حتى يفتقر الى المخصص **قال** الشيخ رحمه الله ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال
الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون **اقول** من جملة الغلط الواقع بسبب
اخذ مثال الشيء مكانه ذلك الشيء قول جماعة المشائين في ابطالهم مثل الالهي افلاطون النورية القائمة
بذاتها ان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا تختلف مقتضاها فاذا افتقر بعض جزئياتها الى المحل
وجب ان يكون الحقيقة النوعية لذاتها تفتقر الى المحل ايضا وحينئذ لا يمكن استغناء شيء منها عن المحل
فلو كانت الصور النوعية في العالم العقلي قائمة بذاتها وجب ان يكون الكل كذلك ولا يتصور حلول
شيء مما شاركها في الحقيقة النوعية في المحل لكن الصور النوعية كالانسانية والفرسية والمائية العارية

وغير ذلك مما شاركها في الحقيقة قد حلت في محل فلا يمكن قيام شيء منها بذاتها ويلزم من ذلك
ان لا يكون المثل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمثل الافلاطونية موجودة في العالم العقلي
والجواب ان هذا الغلط واقع بسبب اخذ مثال الشيء مكانه فان المشائين اعترفوا بان صورة
الجوهر الحاصلة في الذهن هي عرض فيه فانكم حكمتم بان للشيء وجودا في الاعيان ووجود
في الاذهان فاذا جوزتم حصول حقيقة جوهرية في الذهن مع انها عرض فلم ما جوزتم ان يكون
الحقائق في العالم العقلي قائمة بذاتها ويكون لها اصنام في عالمنا هذا غير قائمة بذاتها فان الجواهر
النورية الاصلية لما كماليته وتماميته في ذاتها تقتضي الاستغناء عن القيام بالغير واما هذه الصور
النوعية الجسمانية لما كانت امثلة لتلك الحقائق كانت ناقصة مفتقرة الى محل تقوم فيه اذ ليس لها
من الكمال ما للحقائق العقلية كما ان مثل الحقائق الخارجة عن الذهن من الجواهر يحصل في الذهن و
هي غير قائمة بذاتها لكونها كمال اوصفه في الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقائق الخارجة عن
الذهن بحيث تقوم بذاتها وحينئذ لا يلزم ان يطرد حكم الشيء مثاله ثم انكم حكمتم بان الوجود
واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فهما وان اشتركا في الوجود العام فانه في
الواجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكماليته في حقيقة ذاته وهو في غيره من الممكنات غير
قائم بذاته بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف اليها لنقصها في ذاتها وحينئذ لقائل ان
يقول لكم ان استغناء الوجود عن ماهية يضاف اليها وتقوم بها ان كان لنفس الوجود وجب ان
يكون جميع الموجودات من الواجب والممكن كذلك وان كان لامر زائد على نفس الوجود الواجبي فيلزم
منه تكثر الجهات في واجب الوجود لذاته لان هناك وجود محض واجب قائم لامر اخر يقتضي استغناء ذلك الوجود
الواجب عن ماهية تقوم بها او يضاف اليها وهو مخالف قواعدهم في ذلك وليس لكونه غير معلول
معناه انه لا يجوز ان يكون استغناء الوجود عن انضمامه الى الماهية وقيامه بها لكونه غير معلول
اذ الاستغناء الذي هو عبارة عن عدم الاحتياج الى العلة انما يكون لوجوبه فالاستغناء من توابع
الوجوب فكيف يعلل الاستغناء المفسر بعدم الاحتياج الى علة واجبة لزم تفسير الوجوب بسلب العلة
اعني عدم الاحتياج الذي هو الاستغناء وحينئذ يصير معنى البحث الى تفسير الاستغناء وتعليله
بالوجوب والوجوب بالاستغناء وذلك محال فيلزم ان يكون الوجوب زائدا على الوجود وذلك
يقتضي التكثر الممتنع في حقه تعالى ويعود الكلام الى ذلك الوجوب الزائد على الوجود
الذي هو صفة الموجود اما ان يكون لازما للوجود من حيث هو موجود ولازما له او لا يكون كذلك

فان كان الاول وجب ان يكون جميع الموجودات كذلك والا يلزم ان يكون لعلة وذلك محال
في الواجب لذاته وان كان الثاني اعني ان يكون الوجوب الزائد على الوجود انما صار واجبا لنفس
الوجود وحينئذ يعود الاشكال من ان استغناء الوجود الواجب عن ماهية تقوم بها ان كان لنفس
الوجود وجب ان يكون الكل كذلك وان كان لعلة لزم تكثر الجهات في ذات الواجب لذاته وهو
محال والجواب الحق ان وجوب الوجود الباري تعالى هو كماليته وجوده وتماميته وتاكده فاذا
قلنا ان هذا الشيء اشد سوادية فليست الاسودية بامر زائد على الاسود وغيرها مثل ذلك انما هو
كمال في نفس السوادية لا امر يدخلها فالوجود الواجب ممتاز عن الوجود الممكن بكماليته وتماميته
وتاكده وكمالية الماهيات وتماميتها يقتضي استغناءها عن المحل ونقصها يحوجها الى الحلول كما
في الوجود الواجب والوجود الممكن **قال** الشيخ قاعدة يجوز ان يكون للشيء علة
مركبة الى اجزاء الى اخره **اقول** يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء
كبعض العقول الصادرة عن جملة منها كما سيأتي تفصيله وزعم بعض الناس انه لا يجوز ان يكون
لعلة الشيء الواحد جزءان وعلل ذلك بان الحكم الوجداني لو جاز ان يكون لعلته جزءان فان نسبت
كليته الى كل واحد من ذينك الجزئين فهو محال اذ ما استغنى بواحد لا يحتاج ان يستغنى من
الاجزاء وان لم يكن لاحدهما اثر في ذلك المعلول فليس بجزء من العلة وان لم يكن لكليهما اثر فيه اصلا
فالعلة غيرهما وان كان لكل واحد منهما اثر واحد فالعلة مركبة لا بسيطة واحدة انتهى وهذا
الغلط انما نشا من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد من الاجزاء العلة في ذلك المعلول الواحد اثر
بانفراده فلا يكون كل واحد جزءا من العلة وهو ظاهر الفساد فان اجزاء العلة التي للشيء الواحد
البسيط ليس لها اثر بانفرادها في المعلول الواحد وانما المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد
اثرا بانفراده واذا لم يكن لكل واحد اثر فلا يلزم ان يكون حكم كل واحد واحد هو الحكم على المجموع
فليس للمجموع الا اثر واحد هو نفس المعلول الوجداني ولما كان اجزاء العلة التي لها اجزاء مختلفة
الحقيقة لا يمكن استقلالها باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكان كل الاجزاء التي تكون
من نوع غير مختلفة الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المعلول فانه لو تحرك الف من الرجال
حجرا عظيما حركة مضبوطة زمانها ومسافتها ولكن حركوه في ساعة مقدار عشر اذرع مثلا بالقسر
فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر ان يحركه ويرفع جزءا حصته من تلك الحركة بل قد لا يقدر على
تحريكه اصلا فضلا عن رفعه واذا لم يقدر على التحريك بانفراده مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي

فالمعلول اكثر للبسطوحاني ظ

فوجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد **قال** الشيخ وما يقال
ان الجسم اذا كان عديم الميل لا يقبل الحركة اصلا **اقول** هذا مذهب جماعة من المشائين
فانهم يزعمون انه لا يتصور جسم عديم الميل وبرهان ذلك على الطريق الذي سلكوه انه لو تصور وجود
جسم عديم الميل لامتنعت الحركة عليه والتالي باطل فكذا المقدم والتالي بين البطلان اذ الحركة
ممكنة على الجسم وبيان الملازمة انه لو امكن وجود جسم عديم الميل لم يمكن ان يتحرك حركة طبيعية لانها انما
تكون عن الميل واما القسرية فلانها لو كانت موجودة فيمتنع وقوعها لا في زمان اذ الحركة دفعة مع
ان الان الدفعي لا وجود له في الاعيان ولا في زمان ايضا ولنفرض ذلك الجسم العديم الميل ح ونفرض
ت وكذا لها ميل طبيعي ومثلا ت ضعف ميل ك فاذا حركنا ح بقوة قسرية مسافة في زمان معين فان
تساويا في المسافة تفاوتا في الزمان والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وهو محال فحركة
ت تقع في زمان اطول من زمان حركة ح ثم نفرض جسما اخر كانقص ميلا عن ميل ت كنسبة نقصان زمان
ح عن زمان ت وهو ك وحركناه بمثل قوة حركنا بها ح وت قسرا في تلك المسافة ولا شك انه ينقص
زمان حركته عن زمان حركة ت بقدر نقصان ميله عن ميل ك وحينئذ يلزم ان يساوي زمان حركته زمان
حركة عديم الميل وهو محال ومنه يعرف انه اذا تساويا في الزمان لزم تفاوتهما في المسافة على المذكور
فيلزم تساوي ح وك في المسافة وذلك محال **قوله** فلقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الميل الضعيف الذي هو جزء الميل الاخر ولا نسبة له الى الكل معتبرة لا يقدر على مدافعة ممانعة الكل فيكون في حكم
عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقل **اقول** تقرير هذا الايراد انا لا نسلم
ان يكون نسبة الجزء الى تاثير الكل فانه اذا كان الميل القوي مؤثرا في الممانعة ولا يلزم ان يكون جزء ذلك
الميل مؤثرا في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل فانه اذا اقتضى الميل القوي زمانا لا يلزم ان يقتضي الضعيف
من الزمان ما نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي كعشرة من الرجال يرفعون حجرا مقداره عشرة
اذرع فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر ان يرفع جزءا من حصته وهو ذراع بل قد لا يقدر على تحريكه
فضلا عن ان يرفعه واذا لم يقدر على تحريكه بانفراده مع تحريكه عند الانضمام الى الباقي فوجود الواحد
اعني جزء العلة كعدمه عند الانفراد دون لزوم محال وجزء العلة انما كان مؤثرا عند الانضمام لان تاثيره
مشروط بانضمام باقي الاجزاء ولا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط **قوله** والحجة
التي ذكروها توجب للافلاك والمحدد مثلا لاجزائها غير ما يحدث في نفوسها **اقول**
الحجة المذكورة على ان كل جسم لا بد له من ميل لما كانت عامة لجميع الاجسام دخل في ذلك الحكم الافلاك والمحدد

بالجهات لانها اجسام فمن حيث الجسمية يصدق ان لها ميلا جسمانيا وهذا الميل غير الميل الحادث
من نفوسها المسمى بالميل النفساني الارادي والشيخ منع ان يكون لها ميل جسماني يخالف الميل
الحاصل من نفوسها المحركة اذ الافلاك باسرها لما كانت مستديرة الشكل فليس بعض الاوضاع
الممكنة لها اولى من البعض الاخر وكل ما كان كذلك فلا ميل له فالافلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث
الجسمية بكل وضع يعرض للافلاك بالنسبة الى اجرامها ليس اولى من غيره من باقي الاوضاع وكل
ما كان كذلك لم يمكن ان يحدث تغيره بالحركة وحينئذ لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركته وهو كما علمت
واذا كان كذلك كان تكثر فيها ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات الحاصلة بسبب الاوضاع المتنافية الى
لعدم الممانعة والمدافعة الى جهة الميل واذا تفاوتت الميول الى الجهات المختلفة لزم ان لا يكون لسائر
الافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفساني ارادي لا غير **قوله** ولا يجوز
ان يكون للشيء الشخصي علتان الى اخره **اقول** المعلول اما ان يكون جزئيا شخصيا او كليا
فان كان جزئيا شخصيا كالحرارة المعينة فلا يجوز ان يكون له علتان او اكثر بحيث يستقل كل واحد منهما
بالعلية والتاثير فان كل واحد اذا كان له مدخل في وجود المعلول كان جزء العلة فالمجموع علة واحدة وان
لم يكن لواحد مدخل ما فليس بعلة تامة والاخر علة فيكون العلة هو الاخر فقط وان كان المعلول امرا كليا
كالحرارة المطلقة فيجوز ان يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك ان الحرارة الكلية توجد في الاعيان او لها
الموجود في الاعيان يكون له علل كثيرة تامة فان ذلك محال بل معناه ان الكلي لا يتعين لوقوع جزئياته
واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف على خصوصه اذ بعض جزئيات الحرارة قد تقع بمجاورة النار وبعضها
تقع بالشعاع وبعضها بالحركة فان الاشياء الكثيرة يجوز ان يكون لها لازم واحد بالنوع وكذلك عرض
مفارق ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد فالعلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع ان يكون
لها معلولات كثيرة والاثار المختلفة الكثيرة يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف القوابل كاختلاف
الوان اشعة الشمس لاختلاف الحالات وهنا حكومات تتعلق بالادراكات والمدركات تركنا الشرح
ان ذكرها في عدة حكومات فانها مهمة في الابحاث العقلية ينتفع بها المتالهون من الفضلاء فيما ياتي بعد
قال الشيخ حكومة ظن بعض الناس ان الشعاع جسم **اقول** زعم بعض
الحكماء ان الشعاع جسم لطيف ينبث في الاشياء ومعه الحرارة الملازمة وهي بسبب تسخنه وعند هؤلاء
الكيفيات صور ومن بعضها بتجسيمه الشعاع فلا بد وان تشارك الاجسام في الجسمية وتفارقها في النوعية
فلا يكون الشعاع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النير بل هو مع الجسم الحامل له فان الوان الشعاع هو

العرضي الذي هو النور بحسب فلا يكون الخلاف بين الطايفتين متواردا على محل واحد بل يلزم
صاحب المذهب الاول ان يعترف بما قاله الثاني لاعترافه بجسميته المشتركة بين الاجسام ويكون
النورية زايدة على الجسمية اذ يمكن تعقل الجسمية بدونها وحينئذ لا يبقى النزاع الا في ان الحاصل
من المنير عند المقابلة في المستنير اهو جسم ينفصل عن المنير ثم يتصل بالمستنير او هو مجرد نور
انفصلت عنه فحسب فاذا عرفت محل النزاع فالقايلون بعرضية الشعاع احتجوا بوجوه الاول لو كان
جسما لكنا اذا سددنا الكوة التي في البيت بغتة وجب ان نشاهد ذلك الجسم الشعاعي الذي كان في
البيت اما ساكنا او متحركا والتالي باطل لانه فانحوهر قام بذاته لا يبطل بطلانا ايضا فيه عارضية
له الى الغير والاجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وانما تخلع صورة وتلبس اخرى مع بقاء المادة لا يقال
ان الهيئة النورية زالت عن ذلك الجسم مع بقايه لانا نقول ان القايل بالجسمية عند ما لها من الاشتغال
لقبول الشعاع النوري ما للاجسام التي فرضتموها فحصل الضوء فيها دون انتقال الاجسام
الشعاعية ثم استعداد الاجسام الشعاعية لقبول الضوء ان كان بواسطة اللون فالاجسام التي
عندنا ملونة او شفافة كالهواء الذي لا يقبل الضوء ولا نقاله انه يبقى في البيت بعد سد الكوة
اجسام صغار مظلمة قد زال عنها الضوء لانا نقول ان هذا القايل سلم ان الشعاع نفسه ليس بجسم
لزوال الضوء اللازم للشعاع الذي كان دعى جسميته مع الاجزاء الصغار المظلمة في البيت
قوله وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب اولى مما من الرطب **اقول**
هذا وجه ثان على ان الشعاع ليس بجسم اذ لو كان جسما مع انه يقبل افعاله من التسخين والاضاءة بالانعكاس
وجب ان يكون انعكاساته من الاشياء الرطبة كالمياه والاطيان وغيرهما اضعف مما يكون من
الاشياء الصلبة كالحجارة والاحجار وغيرهما لان انعكاس الكرة المضروبة في حايط الى الخلف اشد مما يكون
من الماء والوجود بخلافه فان انعكاسات الشعاع من الاشياء الرطبة اشد واولى مما يكون من الاشياء
الصلبة الوجه الثالث لو كان الشعاع جسما لزم ان ينقص الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا يسيرا
الى ان تفنى وتضمحل في الادوار الكثيرة الغير المتناهية لما شاهدناها ولو كان جسما وجب ان لا يحصل
عندنا الا على زوايا قايمة اذ حركة الاجسام كلها انما هي كذلك لانه اقرب الطرق فلم يتحرك على جهات
مختلفة ولما كانت حركته غير ارادية ولا قسرية كانت طبيعية فيجب ان يكون الى جهة واحدة ولسنا كذلك
لانا نرى ضوء المصابيح يتحرك الى جهات مختلفة فيضيء ارض البيت وجدرانه وسقفه ولو كان جسما للزم
ان يكون عند تراكم الشموع والسرج والاشعة الكوكبية ان يزداد الجسم الشعاعي سمكا وغلظا وليس
كذلك مع انه يلزم عند ازدياد غلظه ان يزداد كدورة وحجابا لا ضوحا وضياء ثم لو كان جسما
لزم ان يتداخل مع الهواء وان يدفع الاجزاء الهوايية الى جهة اخرى بحيث يدخل بعضها في بعض
والتوالي باطلة فالمقدمات مثلها واذا بطل جسمية الشعاع فالحق انه عرض غير منتقل من الشمس
وغيرها من المنيرات الى المستنيرات فان الاعراض يمتنع عليها الانتقال من محل الى اخر بل هو
هيئة تحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء والماء وغيرهما والمفيض
لها هو العقل المفارق وطن جماعة ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذي على الاسود والابيض
وغيرهما من الالوان شيئا غير نفس السواد والبياض وغير ذلك وانما اختلفت الالوان باختلاف
الاستعدادات واحتجوا على ذلك بان الالوان ليست حاصلة في الظلمة محتجين بها على الرؤية فان
الظلمية عدمية لا يمكن ان تحجب فلو كانت الالوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب
ان ترى في الظلمة وليس كذلك وليس اللون انما هو كيفية ظاهرة لحاسة البصر المنفعل عنها والشعاع
كما لظهورها لا امرا زايدا على نفس اللونية واذا لم يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فليست بموجودة
واذا لم يوجد في الظلمة العدمية ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع واجابوا عن هذا
الاحتجاج بان عدم ظهور الالوان في الظلمة غير دال على عدم الالوان وانما يدل على انتفاء شرط
الظهور الذي هو الشعاع او امر اخر فالشعاع لازم لظهور الالوان لا نفسه وليس يلزم من اشياء
او توقف بعضها على بعض يلزم منه ان تتحد الحقايق قوله ان حد اللونية انها كيفية ينفعل عنها
البصر ولا نسلم انه حد اذ انفعال البصر عن الشيء ليس نفس حقيقته بل امر لحقيقته فتحقق الشيء
في الاول ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون اذ بعض الملونات
او المضيئة غير مرئية بالفعل لعدم ما بصر او لاختلال البصر ولا انفعال فضلا فانفعال البصر
بالفعل ليس لازما للونية ولا نعلم ان انفعال البصر لازم اللونية عند حضور الباصر والمقابلة
والتحديق والملونة توجد في الظلمة عدم الرؤية وذلك يدل على ان الالوان معدومة في الظلمة
لانا نقول ان انفعال البصر انما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديق مع اشراق
الشعاع ولان انفعال البصر اذا توقف على امور وراء اللونية على ما سلم الخصم فلم يتوقف اللون الا
استعداد انفعال البصر فعدم الانفعال عن الالوان في الظلمة غير دال على عدم الامر المستعد
فان قال انه حيث وجد اللون وجد الانفعال فهو رجوع الى الاستقراء الذي عرفت ضعفه فيجوز
ان يكون في الظلمة لون غير منفعل عنه البصر بالفعل **قال** الشيخ ومما يدل على ان

الشعاع غير اللون الى آخره **أقول** قد طرق آخر يدل على ان الشعاع غير اللون
ان اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر وعبارة عن كيفية خاصة من سواد وبياض وغيرهما
من سائر الالوان لا جائز ان يكون عبارة عن نفس الظهور فان ضوء الشمس والكواكب
وغير ذلك ظاهر للبصر مع انها ليست الوانا ولان الاضواء الشعاعية اذا اشرقت على الاشياء السود
الصقيلة كالسيف فان سواده بعينه مع وجود الظهور للبصر من خصوصية سواد وبياض وغيرهما
فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللون المبهم الى ما غيرهما لا بل على نفس
السواد والبياض في الاعيان فحينئذ يلزم ان يكون الظهور من المحمولات العقلية كاللونية ولا
يكون في الاعيان غير السواد والبياض بحث ويلزم من ذلك ان لا يكون ظهور السواد في
الاعيان الا نفس السواد فيكون الاتم سوادا وبياضا اتم ظهورا وليس كذلك فان الثلج لما كان
اتم بياضا من العاج فاذا وضعنا العاج في الشمس والثلج في الظل كان الثلج اتم بياضا من العاج
والعاج انور واضوأ من الثلج وكذلك اذا وضعنا الاتم سوادا في الظل والانقص منه في الشعاع
كان الانقص سوادا اضوأ والاشد سوادا انقص ضوءا فالابيض والاسود بعينهما لا نور بهما
واللون غير النور والشعاع لا يقال ان ذلك انما كان كذلك لاعتبارهما في الظل العرض الخالي
عن الظلمة واما اذا نقلنا الاتم سوادا وبياضا الى الشعاع والانقص الى الظل كان الاتم سوادا
وبياضا انور واضوأ مع بقاء شدة السوادية والبياضية فحينئذ يكون الحق ان الظهور في الاعيان
غير السواد والبياض فيكون الشعاع غير اللون وان كان الشعاع شرطا في ظهوره لونا وهذا
هو التحقيق في هذه المسألة التي هي من المهمات الحكمية التي وان كان الحق فيها معهم لم يكن لهم حجة من
ذلك ضرورة **قال** الشيخ وقد ظن بعض الناس ان الابصار انما هو بخروج شعاع
من العين يلاقي المبصر **أقول** قد ظهر لك ان الشعاع عرض حال في الاجسام فليس
بجسم وزعم ارباب العلوم الرياضية ان الابصار انما هو مشروط بخروج شعاع من العين يلاقي
المبصرات فيحصل عند ذلك الابصار وهذا رأي من لا رياضة له بالامور الروحانية ولا بالامور الطبيعية
فاذا ارتاض فيها ظهر له الحق ومنهم من زعم ان الشعاع الخارج من البصر يتصل بالهواء المتصل بالمرئي
ويصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سببا للابصار وندل على بطلان مذهب الشعاع
ان ذلك الشعاع الخارج من العين ان كان عرضا فقد عرفت ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل
حتى يحصل الابصار بذلك وان كان الشعاع الخارج من العين جسما متحركا فحركته ان كانت بالارادة

فارادة

فارادته اما له او لنا فان كان له فهو حيوان ذو شعور وادراك فيكون ادراكه له لا لنا
وان كان بارادتنا لما كان لنا ان نغمض الناظر فنفتح البصر ولا نرى شيئا من المضيئات ولا
من المستضيئات لانعطاف الشعاع الينا بالارادة وليس الامر كذلك وان كان حركته بالطبع
يجب ان لا يتحرك الى جهات مختلفة بل كان يتحرك الى جهة واحدة كالاجسام العنصرية ولان
الابصار لو كان بخروج شعاع من العين يلاقي المبصر لوجب ان يكون نفوذ تلك الاشعة التي بها
الابصار في المايعات التي لها لون كالخل والماورد والادهان وغيرها اولى من نفوذها
في الزجاجات الصافية لصلابتها وان المايعات يسهل النفوذ فيها وكذلك كان ينبغي ان
يكون نفوذ الاشعة في الاواني الخزفية اولى من نفوذها في الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية
وقلة الزجاجية وليس الامر كذلك وايضا لو كانت الرؤية بالاشعة الخارجة من البصر لما امكن ان
نشاهد الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع في الوجود بل كان يجب ان يختلف
الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم نشاهد الثوابت التي هي في غاية البعد مع القمر
الذي هو اقرب الينا مع بعد المسافة بينهما ثم لو كان الشعاع جسما [illegible] فكيف يتحرك دفعة
واحدة الى الافلاك ويخرق طبقاتها حتى يصل الى الثوابت في زمان لا حركة دفعة ولا افلاك
لا تنخرق وكيف انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحدقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة
فادركها وهذا من العجائب التي ليس في العالم اعجب واغرب منه واذا ظهر استحالة هذه الامور كلها
فالحق ان الرؤية ليست بالشعاعات واما رأي من ظن ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين
يتصل بالهواء المتصل بالمرئي فهو باطل لان الشعاع الخارج من العين لو احال الهواء الى كيفية
صالحة لحصول الابصار لوجب ان يكون الكيفية الموجبة للابصار بعد كثرة الناظرين اقوى حتى
لاتصال الشعاع وقبول الهواء الشدة والضعف وحينئذ يلزم ان يكون الابصار اقوى واشد
مما يكون عند الانفراد ولكان اجتماع ضعفاء البصر للابصار اقوى من الانفراد لان انفعال
الهواء من المجموع اشد من انفعاله من الواحد ولكان يجب ان لا يرى الكواكب اذ الهواء المنفعل
لا يصل اليها **قال** الشيخ وقال بعض اهل العلم ان الرؤية انما هو بانطباع صورة
الشيء في الرطوبة الجليدية الى آخره **أقول** ذهب المعلم الاول واتباعه من القدماء
والمتأخرين حتى الرئيس ابي علي بن سينا الى ان الرؤية ليست بخروج شعاع ولا بدخول شيء في
العين بل هو بانطباع صورة المرئي في الآلة البصرية اعني الرطوبة الجليدية لا بان الصورة ينتقل عن

الشي الى الرطوبة الجليدية فان انتقال الاعراض محال بل الصورة تحصل في الرطوبة الجليدية
من المفارق لاستعداد حاصل بالمقابلة بحسب القوى البشرية عن تعليله ثم الرؤية ليست بمجرد الانطباع
في تلك الرطوبة الجليدية والا لوجب ان يرى الشي الواحد بسبب انطباعه في جليديتي العينين وليس
بل بما يتادى الى شي من الرطوبتين في العصبتين المجوفتين بواسطة الروح المصبوب فيهما الى ملتقاهما الصليبي
فحينئذ يحصل ابصار ذلك الشي **قوله** يتوجه عليهم اشكالات **اقول**
اعترض اصحاب الشعاع على اصحاب الانطباع بوجوه منها ان العقل يمنع انطباع العظيم كنصف
كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات الماسة في المحل الصغير اعني الرطوبة الجليدية فيستعمل علينا
بخروج شعاع من الجليدية متصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس باشد من انطباع ذلك في الجليدية
بل نقول ان خروج جسم شعاعي صغير من البصر بعظم بعد الخروج بحيث يتصل بنصف العالم فذلك
امر ممكن واما انطباع نصف كرة العالم في الجليدية والجبال الشاهقة فيها فمحال لانها اذا حلت فيها
مع بقائها على العظم لزم مساواة العظيم للصغير وهو محال وان لم تبق لزم ان لا يرى عظيمة وهو
مكابرة العقل واما ما اجاب به بعض اصحاب الانطباع عن الايراد المذكور على قاعدة الانطباع
ان هذه الاجسام العظيمة لما قبلت القسمة الى غير النهاية وكذا الجليدية جاز ان يكونا مشتركين
في الانقسام الى غير النهاية فيقتضي ارتسام الكبير في الصغير وهذا ليس بشي فان الاجسام وان كانت قابلة
للقسمة لا الى غير النهاية وكذا الجليدية الا ان الاجسام الكبيرة ينقسم الى اجزاء كثيرة لا يحصى كل واحد
منها العرض الجليدية مرارا كثيرة فضلا عن اجزائها فكيف يتصور ارتسام هذه الاجزاء الكبيرة في
الجليدية الحقيرة وكيف ينطبق المقدار الكبير على المقدار الصغير وهذا الغلط ناش مما يقولون ان
الجبل تسعه قسمة تقبل كل واحد منها الانقسام الى غير النهاية وهو كلام لا ينبغي ان يذكر
قوله وقال بعضهم ان النفس يستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئي على ان
ما يقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره **اقول** زعم بعض الناس ان انطباع الكبير
في الصغير وان كان محالا اذ لا يمكن ان ينطبع في الجليدية الا ما يساوي مقدارها لكن النفس تستدل
بعد ذلك بالمقدار الذي ارتسم فيها ان الذي صورته كم يكون اصل مقداره وهذا وان كان اصلح مما ذكروه
فهو ايضا ضعيف لانا اذا ادركنا جبلا مقدار ارتفاعه مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فاما لا نجد
في الفرسخ اصغر ما يستدل به على الباقي بل الحق انا نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن منع التشكيك
ولا يقال ان النفس تشاهد بصورة مستدلة حاصلة فيها لانا نقول انهم يسلمون ان المقادير الجسمية

لا يمكن حصولها في النفس اذ لو امكن ذلك لم يحتج الى واسطة البصر لزم استعدادها عنه وليس كذلك لان
المبصر اذا كان هو القدر الذي يرى بالابصار وحينئذ لا يكون لنا في مبصر **قوله**
وبعضهم جوز ان يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها ولاخر كبير هو مثال للغير **اقول**
انه قد اجاب بعض الناس عن الايراد المذكور على قاعدة كيفية انطباع العظيم في الصغير بجواز
ان يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار اخر كبير هو مثال للعين فالمادة عنده قابلة للمقدار
الصغير والكبير فيكون المقدار الصغير حاصلا في مادة الجليدية على انه مقدارها والكبير حاصلا
فيها على انه شبح الشي المبصر ومثاله واجيب عن هذا الايراد بان المقدار الكبير ومثاله كالجبل
مثلا اذا انطبع في الجليدية لا يمكن ان يجتمع مع ما نفرض انه اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في
محل واحد في الجليدية اذ لو كان كذلك لم يبق مشاهدة ذلك الجبل مع بروسه واذا لم يجتمع المنطبع الذي
هو الجبل معما نفرض اجزاء ذلك الامتداد فيلزم ان يكون كل ما نفرض جزءا لذلك الامتداد في جزء
اخر من الجليدية وحينئذ لا يخلو اما ان لا يفضل الصورة الممتدة على الجليدية او يفضل فان لم
يفضل الصورة الشبحية عليها بل ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية اذ ذاك
الجبل المرئي فلا يرى به الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو ونحن نرى الاجسام العظيمة كما هي وان فضلت
الصورة الامتدادية الحاصلة على مقدار الجليدية فقد استعمل محل الجليدية باجزائها فلا بد ان
يكون لها اجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين وحينئذ فقد تجاوز اطراف الصورة
الجليدية وجميع مدركات الانسان فلا يدرك المرئي الجبلي كما هو ولا يكون ذلك في محل
المدرك معقدا بما انطبع في الرطوبة الجليدية لاغير ومن انصف من نفسه نظر لصعوبة
انطباع الاشباح وبطلان الشعاع المرئي الخارج من العين وهذه المسئلة من القواعد
المهمة في هذا الكتاب وستطلع على سر ذلك في القسم الثاني من الانوار **قال**
الشيخ قاعدة اعلم ان الصورة ليست في المرآة **اقول** ان الحكماء يعنون
بالمرآة كل صقيل من الاجسام تظهر عند مقابلته الاشباح والامثلة الروحانية التي
لذلك المقابل وتلك الصورة والاشباح الظاهرة ليست في المرايا والا لم يختلف رؤيتها
بحسب اختلاف مواضع نظرنا اليها اذ الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا
يختلف نظرنا اليها باختلاف مواضع نظرنا وايضا اذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا
ذراع ثم لمسناها باصبعنا فانا نجد بين راس الاصبع التي ظهرت في المرآة وبين الوجه

الظاهر فيها ما فد صلحه لا يعني بها عمق المراة ثم لو كانت الصورة في المراة لكانت في سطحها
الظاهر لانه هو المصقول فوجب ان يكون فيه كالسواد والبياض وساير الاعراض المحسوسة فلم
يختلف ظهورها بالمقابلة وليس في لدى البصر فلا حاصل بالانعكاس عن المراة فيكون المري
هي صور يكن نعتها على ان ينعكس الشعاع من المراة فانا ابطلنا المذهبين ولا هي في الهواء
فانه شفاف لا يظهر فيه شي **قوله** وليست هي صور يكن نعتها على ان ينعكس الشعاع
من المراة **اقول** يريد ابطال راي من يرى ان روية صور المرايا انما هو بطريق
الانعكاس بينه بوجوه الاول انه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشي الذي نراه بطريق
اخر فانا قد نرى مثال شي وجهه اصغر منه بكثير مع تمام هيئة الاعضا فنرى صورة وجهنا
اصغر منه بكثير مع كمال هيئته التالي لو كانت تلك الصورة المرئية في المراة هي صور سائر ها
بطريق اخر لم يكن سوجهة الى خلاف جهتنا لكنا متوجهه الى خلافنا الثالث ان الابصار
لو كان بخروج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون ان جميع ما نرى من صور
المرايا انما هو بانعكاس الشعاع البصري من المرايا الى ما يحاذيها مثلا اذا وصل
الشعاع الى المراة راها واذا انعكس منه الى جسم اخر يقابلها راهما معا فالشعاع الواحد
يرى شيين معا فيجب الراي ان احد الشيين يراه في الاخر فالناظر اذا نظر في
مراة صغيرة فانه يرى وجهه صغيرا مع تمام الصورة والاعضاء وكمالها فاذا
انعكست الاشعة من تلك المراة الصغيرة الى الوجه فان اتصلت الاشعة بجميع الوجه
وعمه لزم ان يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا اصغر منه كما هو الواقع و
ان انعكست الاشعة منها الى بعض الوجه واتصلت به او ببعض كل من اعضائه وجب ان
لا يرى هيئة الوجه وكل اعضائه بتمامه بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام
الصوره دون البعض الاخر او من كل عضو بعضه والاقسام كلها باطلة **قوله**
ولما امكن ان يرى الراي اصبعه وصورتها **اقول** هذا هو الوجه الرابع
في ان روية صور المرايا ليس بانعكاس الاشعة الى المرئي فاذا نظرنا الى المراة
فراينا الشي وصورته الشبحية معا وكان الشعاع المبصر للشي الملاقي له واحدا
وجب ان يرى الاشيا واحدا لا اثنين ونحن نرى عند نظرنا الى المراة اصبعنا مع
صورتها الشبحية دفعة واحدة وان كان لا ابصار شعاعين احدهما منعكس والاخر

متاصل

متاصل فاما ان يتداخلا ويتحدا بامتزاج واتصال او ينفرد كل منهما بحصة من
الابصار على سبيل التناوب والتداخل محال والاتحاد يوجب ان يكون ما يبصر
صورة واحدة وليس كذلك وانفراد كل منهما بحصة وتناوبهما عليه ان يقتضي ان يكون
المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها وحينئذ يلزم ان
يكون المرئي المشاهد صورة واحدة لا صورتين وليس في التناوب ممتنع والا لكان
المرئي واحدا دائما لا على التعيين وتراكم الشعاعين لا يقتضي التعدد بل زيادة
ظهوره ولو كان التراكم يقتضي التعدد لكان اذا نظرنا باحد العينين الى شي ثم
فتحنا الاخرى عليه رايناه شيين وليس كذلك **قوله** وايضا لكان من
يرى مثال الكواكب في الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعة **اقول**
هذا هو الوجه الخامس الدال على ان روية صور المرايا ليست بانعكاس الاشعة لان
الناظر في الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة ويمتنع ان يخرج شعاع
من العين الى سطح الماء ومنه الى الثوابت لما ثبت المعلم بكر ان لحا الى الماء في ان
واحد فيلزم منه وقوع الحركة لا في زمان وعرفت بطلانه واذا ظهر ان الروية
ليست بخروج شعاع من العين ولا بدخوله ولا بانطباع شبح وان الصور والاشباح
الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا ولا في جسم من الاجسام اصلا ولما كانت الرطوبة
الجليدية مراة فيكون نسبتها الى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المراة الى الصور
الظاهرة فيها فحال الصور التي فرضها هولاء القوم في الجليدية كحال صور المرايا
قوله ثم ان البصر اذا احسسنا اجساما على سمت واحد الى آخره
اقول لما ابطل مذاهب الشعاع والانطباع في الروية ابطل راي من
يقول بانطباع المرئيات في الرطوبة الجليدية بوجه اخر فيه استبعاد انطباعها
فيها على ما مر وهو انا اذا احسسنا بالقوة الباصرة مبصرات كثيرة هي اجسام عظيمة
على سمت واحد بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الاجسام عظيمة المقدار يستر
حال بعضها او بعض وكلها ظاهرة للبصر ولا بد من ارتسام صورها واشباحها
عند هولاء القوم مع صور المسافات التي بينها على سمت واحد في الرطوبة الجليدية
ويمتنع ان يعي الجليدية واقطارها بذلك فالروية البصرية واحوال الصور الظاهرة في

المرايا وحقيقة الصور الخيالية وهي الصور المثالية التي ياتي ذكرها في هذا الكتاب
وكلها سياتي مفصلا وغرض الشيخ من ذكر هذه المسائل توطئة وتسهيل السبيل الذي هو
بصدد بيانه في قسم الانوار **قال** الشيخ حكومة تشكل الهواء بمقاطع الحروف
باطل على ما ذكرنا في الصوت **اقول** ذكر المشاؤون ان السمع قوة مودعة في العصب
المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع
والمقروع وماهية الصوت كيفية ما يدركه السمع والحق ان السمع يستغني عن التعريف
لانه اقوى المدركات الحسية واظهرها والموجب لوجوده تموج الهواء وليس المراد بالتموج
حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء تصادم بعد تصادم وسكون
بعد سكون والتموج ان كان من مس عنيف فهو القرع او من تفريق عنيف وهو
القلع وما به العنف ان القطن المقروع او الصوف الملين لا يظهر لهما صوت وكذلك
الخشبة المغروزة اذا قلعت وانما كان القرع والقلع العنيفين موجبان للتموج لان
القارع يلجئ الهواء الى الانقلاب الى خلاف جهة المقروع بعنف وفي القلع يتموج الهواء
بين الجسمين المنفصلين بعنف وحدوث القرع والقلع على كيفية مخصوصة يقتضي حدوث
الصوت على كيفية مخصوصة فيتادى ذلك التموج الى باطن سطح الصماخ ويودي معه الصوت
ثم سماع الصوت المتشكل بمقطعات الحروف انما يحصل عند وصول التموج الى الصماخ
لان صوت المؤذن اذا كان على موضع عال فانه يميل من جانب الى اخر عند هبوب الرياح
ولذلك يختلف وصوله الينا ولان من وضع فمه على انبوبة طويلة وكان الطرف الاخر
على اذن انسان وتكلم فلا يسمعه الا ذلك الواصل الى اذنه التموج دون الحاضرين
فوصول التموج الى الاذن شرط في السماع ولان الوصول الى الاذن لما لم يكن دفعة
كالرؤية فلا بد من زمان اذ يرى ضرب القصار في ان ويسمع صوته بعد زمان فلولا
ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكان الرؤية والسماع معا
ثم يعرف ان الاذن اذا سد بطل السمع وقيل عليه بان وصول الصوت الى الصماخ بالتموج
لو كان شرطا في السماع لم تسمع الكلمة من وراء جدار حديد لا مسام له وان كانت فلوب
في غاية القلة فتشوش الامواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار وحينئذ لا يبقى بمقطعات
الحروف واشكالها على هيئة ما خرجت من الحلق واجيب عنه بان الجدار الحديد اذا لم يكن فيه
مسام

مسام فلا سماع فان التجربة تشهد ان الحائل كلما كانت منافذه اقل كان السماع اضعف
وكلما كانت اكثر كان السماع اقوى وعند عدم المنافذ يجب ان يعدم السماع
بالكلية واوردوا بان الهواء الحامل للحروف ان تادى كله الى شخص واحد لم يسمعه
من الحاضرين غيره فان الصوت المخصوص لم يصل الا اليه وان كان الحامل كل جزء من
الهواء لزم ان يسمع الواحد الكلمة مرارا لتادي الاجزاء الكثيرة من الهواء الى الصماخ
واجيب بان الحروف انما يحدث باطلاق الهواء بعد حبسه فالتموج الفاعل للحروف لا يخص
بكل الهواء دون اجزائه بل كل جزء منه متشكل بحروف الصوت فاي جزء منها وصل الى الصماخ
بتموج الهواء حصل السماع بان الجمع الكثير يسمعون الكلمة الواحدة في ان واحد ويسمعها
بعض دون بعض عند تموجات الرياح لاضطراب بعض اجزاء الهواء دون غيره هذا حاصل
كلام المشائين وتحقيقه وابطل الشيخ في حكمة الاشراق تشكل الهواء بمقاطع الحروف على
القاعدة المشهورة معللا بان الهواء رطب غاية السيلان واللطف والرقة وهو سريع
الانفصال والالتئام لشدة سيلانه ولطفه فيمتنع ان يحفظ شكل الصوت ومقطعات
حروفه ثم اذا تشوش الهواء الذي عند الاذن لاضطرابه وجب ان لا يسمع شيئا لتشوش
التموجات واختلافها وليس الامر كذلك فانا قد نسمع الكلام مع شدة الريح ووقوع التموجات
وليس لهم ان يعتذروا ويقولوا ان الصوت نفسه يخرق الهواء الذي في طريقه وينفذ
فيه لئلا يتشوش حتى يصل الى باطن الصماخ فيشعر به القوة السامعة فان الهواء الذي عند الاذن
اذا تشوش كله لا يمكن ان يبقى البعض منه فوق النفوذ والامتناع عن البعض الاخر الباقي
قوله والقرع والقلع غير داخل في حقيقة الصوت **اقول** لما ابطل
القاعدة المشهورة وهي تشكل الهواء بمقاطع الحروف التي للصوت ذكر ايضا ان القرع
والقلع لا يدخلان في حقيقة الصوت ولا هما نفسه لوجوه الاول انا ربما نعقل الصوت بدونهما
ولو كانا نفسه او جزءا منه لم يمكن تعقله بدونهما الثاني ان الصوت ما يبقى بعد الفراغ من القرع
والقلع ولو كانا نفسه او جزءا منه لم يتصور بقاء الصوت بعدهما الثالث ان القرع والقلع
يمكن ادراكهما بالبصر واما الصوت فلا يمكن ادراكه الا بالسمع فهما مغايران له وليس الصوت
نفس الحركة التموجية الحاصلة من القرع والقلع لتعقل الصوت والحركة التموجية كل منهما
بدون الاخر واذا لم يدخل القرع والقلع والتموج في حقيقة الصوت وليست نفسه

فهي اسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والمثال الاصلي المتمم والمكمل
بالحروف والحافظ له دائما بعض المجردات العقلية **قوله** والصوت لا نعرف بشي
الى آخره **اقول** قد عرفت ان العلوم باسرها لا يجوز ان يكون ضرورية ولا
بتمامها ولا نظرية والا لدار او تسلسل فاذن البعض منها ضروري والبعض الاخر
نظري ينتهي في الحصول الى ذلك البعض الضروري لئلا يلزم دور ولا تسلسل وبسائط
جميع المحسوسات من القسم الضروري المستغني عن التعريف اذ التعريف لا بد من انتهائه الى
معلومات لا تفتقر الى التعريف حذرا من التسلسل الغير المتناهي واذا كان لا بد من انتهاء
التعريفات الى امور ضرورية ظاهرة فلا شي اظهر من المحسوسات وهي الملموسات والمذوقات
والمشمومات والمسموعات والمبصرات فجميع علومنا متفرعة من المحسوسات الجزئية فظاهر المشترك
الذاتي من جملة الموجودات ويسمى جنسا والمميز الفصلي ويسمى فصلا والمجموع المركب منهما و
يسمى نوعا والمشترك العرضي يسمى عرضا عاما والمميز العرضي ويسمى خاصة ولذي يتفرع
جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية الفطرية المستغنية عن التعريف واما الوجود
الذي ذكر المشاؤون انه مستغن عن التعريف فان الخط فيه اكثر من جميع المحسوسات على ما اشرنا
اليه وان كان له سمة ملاكها في الالهيات والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والخط من حيث انها
محسوسة ومن حيث انها طعم او رائحة او سواد او صوت وان جاز ان يقع فيها الخلاف من جهات
اخرى ككون السواد والحلاوة او غير ذلك من المحسوسات هل فيها جعلان جعل الجنس وجعل
الفصل او هما جعل واحد وغير ذلك مما سياتي ذكر امثاله فجميع بسائط المحسوسات والمشاهدات
باسرها لا اجزاء لها ولا شي اظهر منها ونعرف من كان بها حقيقة الصوت لا نعرف اصلا لمن ليس له حاسة
السمع وكذى لا نعرف الاضواء والالوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له
حاسة الذوق والشم وكذى الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له فاذا ما اي تعريف عرفنا خ
شيئا من هذه المحسوسات لمن ليس له حقيقة ذلك المحسوس وليس محسوسات حاسة واحدة ما يمكن ان
يعرف بمحسوس حاسة اخرى من حيث خصوصياتها ومن كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف المحسوسات
ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوسات ذلك البعض فالصوت امر بسيط واحد وصورته
في العقل كصورته في الخارج وحقيقته انه صوت لا غير فالصوت امر واحد بسيط مستغن عن
التعريف وله اسباب وشروط فاسبابه وشروطه في عالم الحس من قرع او قلع وتموج الهواء وغير

الاسباب

الاسباب والشروط في عالم المثل المعلقة فالصوت امر كلي كالحرارة الكلية التي لها اسباب
مثل الحركة والشعاع ومجاورة جسم حار ويقع الحرارة في الوجود الخارجي بواحد منها وليس
في اسباب الصوت المثالي تموج هواء ولا قرع وقلع ولما كانت هذه اسباب الصوت عندها
لا نفس حقيقته ولا اجزائها في الضرورة تغير الصوت المستغني عن التعريف واذا بطل ان يكون
شكل الهواء المقاطع للحروف شرطا في حدوث الصوت على طريقة المشائين لا يمتنع ان يكون
ذلك شرطا بطريق اخر وسياتي تحقيق هذا وغيره من المباحث المهمة في القسم الثاني من
الانوار الالهية **قال** الشيخ فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم
بوجه من الوجوه الى آخره **اقول** الوحدة والكثرة من الفطريات المستغنية
عن التعريف والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد وان انقسم من غيرها والواحد المطلق
هو الذي لا ينقسم من جميع الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الجزئيات كانقسام الكلي الى جزئياته
المتكثرة ولا الى الاجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل اصلا وهذا كالواجب تعالى الثاني الواحد
الذي لا ينقسم الى الاجزاء الكمية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وينقسم الى الاجزاء الحدية كالعقول
فانها في المشهور مختلفة الحقائق وهي جواهر داخلة تحت جنس الجوهر فلها فصول فتنقسم الى
جنس وفصل متركبة منهما في الذهن وان كانت في الخارج بسائط لا تركيب فيها الثالث الواحد
الذي لا يقبل القسمة الكمية لكن ينقسم قسمة الكلي الى جزئياته والقسمة الحدية كالنفوس الناطقة
البشرية التي كلي نوعها ينقسم الى جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل الرابع
الواحد الذي ينقسم قسمة كمية بوجه وينقسم الى اجزاء معنوية حدية ولا ينقسم نوعه الكلي
الى جزئيات كالافلاك والكواكب فان كل واحد منها وان انحصر نوعه في شخصه فهو من حيث
الجسمية ينقسم الى مادة وصورة وبالوهم ايضا واما الذي يقبل القسمة الكمية فمنه ما هو
احق بالوحدة كالافلاك والعناصر فان الافلاك وان قبلت القسمة الوهمية فهي غير
قابلة للقسمة الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والعناصر فالواحد منها يقبل
القسمة بالفعل في الاعيان الخامس الواحد بالاتصال الذي لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة
كخط او سطح او جسم واحد متصل بسيط السادس الواحد بالاجتماع كالكرسي الواحد
فهذه كلها اقسام الواحد الحقيقي واما الواحد الغير الحقيقي فهو ما يحمل شركة اما في امر
ذاتي محمول فيسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وان لم يكن في امر ذاتي فيسمى

الاتحاد في الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة
وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة واما الواحد
بحسب شركة في موضوع وهي ان يكون محمولات عارضة لموضوع شخصي كقولك الانسان
هو الضاحك او لموضوع نوعي كقولك الكاتب هو الضاحك ومن لواحق الواحد الهو هو
وهو ان يكون ذات واحدة لها اعتباران فيشار اليها ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب
ذلك الاعتبار الاخر كقولك هذا العالم هو الطويل ثم الواحد ان لم يمكن الزيادة عليه كخط
الدايرة فهو الواحد التام والا فهو الناقص كالخط المستقيم والواحد ان لم يفضل من نوعه
ما يمكن ان يجعل شخصا اخر فهو الواحد التام والا فهو الناقص هو الذي تعدد اشخاصا
فيكون خط الدايرة بهذا المعنى ناقصا لتعدد اشخاص الدايرة وذكر الشيخ الواحد من
جميع الوجوه لانه هو المحتاج اليه وما عداه فهو الواحد من وجه قال فحفظ هذه
وتبرك بالى الاقسام والواحد الذي يطلق عليه الواحد بالمجاز كقولك زيد وعمرو
واحد في الانسانية والانسان والفرس واحد في الحيوانية بمعنى ان لهما صورة في العقل
نسبتهما اليها نسبة واحدة وهكذا في ساير الاقسام على ما ذكرنا بعض احواله وهذا القسم
الاول من شرح حكمة الاشراق بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله مفيض الانوار العقلية والجواهر النفسية ومرقيها من الحضيض الادنى الى الاوج
الاعلى القدسي الذي غرقت ارواح الكاملين في بحار كبريائه وتاهت افكار المتألهين في
بيداء عجايب مصنوعاته وغرايب مخلوقاته واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله الى ذوي
الاهواء الباطلة والاراء الجاهلة بشيرا ونذيرا فارشد الخلايق الى كمال ربوبيته وهداهم
الى كنه الوهيته صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما لمحت الاطيار ودار ورق الاشجار وهذا
هو اوان الشروع في شرح القسم الثاني من حكمة الاشراق **قال** الشيخ
القسم الثاني في الانوار الالهية ونور الانوار ومبادي الوجود وترتيبها وفيه خمس مقالات
اقول في النور وحقيقته ونور النور وما يصدر منه وفيه فصل ضوابط
قوله ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا
شيء اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف **اقول** لما فرغ من تمام القسم
الاول من المنطق والمغالطات الواقعة في العلوم التي بعضها طبيعي وبعضها الهي وقدم

البحث عنها لانها مقدمات لمطالب متعلقة بالقسم الثاني كالمنطق لها فلذلك قدمها
وسمى القسم الثاني بقسم الانوار اذ فيه بحث عن الانوار المجردة العقلية من الواجب لذاته
والعقول والنفوس والانوار العرضية ولوازمها وهذا القسم الثاني في الانوار الالهية
يشتمل على خمس مقالات لان البحث في هذا القسم اما ان يكون عن حقيقة النور ونور الانوار
وما يصدر منه من الوجود وهي المقالة الاولى وان لم يكن البحث فيه عن حقيقة النور
فلا بد وان يكون عن هيئة وصفة له فان كان ذلك بحثا عن كيفية ترتيب الموجودات
من لدن المبدأ الاول الى ان ينتهي الى الهيولى فهي المقالة الثانية في ترتيب الوجود
وان كان البحث فيه عن الصفات فان كانت صفات الفعل فهي المقالة الثالثة في
كيفية فعل نور الانوار القاهرة وتتمة القول في الحركات وان كانت صفات الذات
فهي المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيآتها وتركيباتها وبعض قواها وان لم يكن
البحث فيه عن الذوات والصفات بل عن بعض الموجودات فهي المقالة الخامسة في
المعاد والثواب والمنامات وهي اخر الكتاب ثم شرع في الفصل الاول في بيان حقيقة
النور فقال ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ونعني بالظاهر
الظاهر الجلي في نفسه المظهر لغيره ولما لم يكن في الوجود شيء اظهر من النور فلا شيء اغنى
منه عن التعريف فالنور اما ان يكون هو الظهور او زيادة ظهور ثم الظهور اما ذاتي كالحق
تعالى او كالعقول والنفوس وهيآت نورانية قايمة بالغير سواء قامت بالروحاني او الجسماني
والوجود لما كان امرا اعتباريا فاذا عني به نفس الماهية النورية كان نورا والظلمة هي
الخفاء ولما كان المخرج لجميع الموجودات النورية والجسمانية والمثالية من ظلمة العدم
الى نور الوجود هو الواجب لذاته كان اولى باسم النورية والوجود ومعناهما من غيره
وكانت الموجودات من جهة خروجها من ظلمة العدم الى نور الوجود ظاهرة بمعنى انها
موجودة في الاعيان فيكون الوجود كله نورا من هذا الاعتبار **قال** الشيخ
فصل الغني هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره
ذاته او كمال له **اقول** احترز بقوله ولا كمال له على غيره عن الاضافات المحضة
المتعلقة بالغير وصفات الشيء ينقسم الى ما يكون له في ذاته والى ما يكون له بسبب الغير و
الاولى تنقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيآت المتمكنة في ذات الشيء والى ما يعرض

لذاته الى الغير وهي الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشئ في نفسه هي مبادى اضافات له الى الغير والثالث الاضافات المحضة فالغنى المطلق ما لا تتوقف على غيره ولا يتعلق به في شئ من هذه الاشياء في ذاته وفي هيات متمكنة في ذاته كالشكل وفي هيات كمالية للشئ في نفسه هي مبادى الاضافات له الى الغير كالعلم والقدرة والفقير هو الذي يتوقف على غيره ويتعلق في شئ من هذه الثلثة وحاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي وحاصل الفقر راجع الى امكان الوجود وفايدة هذا الفصل انه جعله مقدمة يستعمله فيما بعده **قال** الشيخ فصل الشئ ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه **اقول** اعلم ان الشئ ينقسم في حقيقة نفسه بالقسمة الاولى الى نور وضوء والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والمراد بالنور والضوء ههنا واحد اذ لا نعنون بالنور المعنى المجازي كالواضح عند العقل وان كان الواضح عند العقل يرجع حاصله في الاخر الى هذا النور فان النور هو الظاهر والواضح عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا ثم الوجود اما ان يكون نورا او غير نور والنور ينقسم الى ما لا يتقوم بذاته بل يفتقر الى محل يتقوم فيه وهو النور العارض المسمى هيئة فقد يكون محله الانوار المجردة وقد يكون محله الاجسام النيرة واما النور القائم بذاته وهو الذي ليس بهيئة في غيره فهو النور المجرد والنور المحض واما ما ليس بنور في حقيقة ذاته اما ان يكون مستغنيا عن المحل وهو الجوهر الجسماني الغاسق وهو المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليس من ذاته بل من غيره بسبب هيئة نورية حاصلة فيه من الغير وهي زائدة على جسميته وان لم يستغن عن المحل فهو الهيئة العرضية الظلمانية وهي المقولات التسع ولما كان البرزخ هو الحايل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة لاجرم سمى الجسم برزخا ورسم الجسم بانه الجوهر الذي يقصد بالاشارة الحسية **قوله** وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما **اقول** اذا اشرقت الشمس والكواكب على الاجسام استنارت واضاءت مهما لم يكن حجاب فاذا حصل حجاب وزال عنها النور بقيت الاجسام مظلمة واختلف الحكماء في الظلمة فذهب المشاؤن الى ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شانه ان يكون منورا وليس الهواء عندهم مظلما اذ لا يمكن عليه النور لشفيفه واما الحكماء الاقدمون فيقولون ان الظلمة عبارة عن عدم النور

وانتفائه مطلقا دون اشتراط الامكان فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما لشئ من الاسماء كالسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع المواضع كذلك ويدل على ظلمة الهواء انا اذا فتحنا العين في الليل المظلمة ولم نر شيئا سميناه عند ما ظلمة حلا كان او خلا لا او هواء وغير ذلك مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم ويدل على ان الظلمة عدم النور بحسب ما لو فرضنا العالم خلاء وفلكا لا نور فيه كان مظلما ولا يلزمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور فيه وليس هذا الغرض ممتنعا بالنسبة الى العالم المفروض فيه ذلك وان امتنع بالنسبة الى علله فعند القدماء من المتالهين كل ما لا نور فيه فيكون مظلما كيف كان فالاعدام التي يشترط فيها الامكان هي الاعدام المقابلة للملكات واما الاعدام المطلقة فلا يشترط فيها الامكان فكل ما ليس بنور في ذاته ولا نوراني مظلم والاجسام البرزخية اذا انتفى عنها النور لا يحتاج في كونها مظلمة الى امر اخر غير عدم النور من امكان او غيره فالبرازخ الجسمانية في ذواتها جواهر مظلمة وان عرض لها ان يكون منورة فان الاجسام المنورة ينقسم الى ما لا يزول عنها الضوء بل يلزمها لذاتها كالشمس والكواكب على القول ومنها ما ليس كذلك فالشمس وغيرها من الاجسام التي لا يزولها النور شاركت في الجسمية والبرزخية ما يزول عنها النور من الاجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء اللازم اللازم وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالذي به الاشتراك نفس الجسمية فالذي به المفارقة والامتياز من النورية زائد على الجسمية البرزخية قائم بها فيكون لا محالة نورا عارضا فيفتقر الحامل لحامله هي الجواهر الجسمانية المظلمة من حيث الجسمية البرزخية من حيث الهيئة النورية العارضة لها فكل برزخ جسماني من حيث الجسمية جوهر مظلم و الهيئة النورية المحسوسة العارضة للاجسام ليست بعينه في ذاتها والا لما افتقرت الى الحلول في الاجسام المظلمة فلما افتقرت الى الحلول فهيا في مفتقرة في ذاتها وكل مفتقر ممكن فالهيئة النورية ممكنة فوجودها ليس من الجواهر الجسمانية المظلمة والا لوجب ان يلازمها ويطرد معها ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس الامر كذلك ثم العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الجسماني المظلم فيمتنع ان يكون الانوار العارضة للجواهر الغاسقة الجسمانية

معلول لوجودها واذا امتنع ان يكون الجواهر الجسمانية علة للانوار العرضة مع قيامها بذاتها فالاولى ان لا تكون الهيات الجسمانية الظلمانية علة للانوار المفتقرة الى القيام بها وسياتي ان اكثر الهيات الجسمانية الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان يكون علة لها ثم الهيات الظلمانية خفية في ذاتها فكيف يوجب ما ليس اخفى منها من الانوار العارضة او مثلها في الخفاء مع ان العلة افضل من المعلول فيجب ان يكون المعطي لجميع الجواهر الجسمانية انوارها غير ما هنا لها وهنا لها الجسمانية ثم لو كان المعطي للاجسام البرزخية انوارها برزخ لوجب دخوله في الحكم الذي على جميع الاجسام من انها لو كانت علة لوجود الانوار العرضية للازمها ولكان لشيء علم لما هو امر خارج عن الاجسام المطلقة وهنا لها الغاسقة وهي الجواهر العقلية قال الشيخ فصل الغواسق البرزخية لها امور ظلمانية كالاشكال وغيرها وخصوصيات المقادير اقول الاجسام البرزخية لها هيات وعوارض ظلمانية كالاشكال والالوان والطعوم والروايح وغير ذلك من العوارض ولها ايضا خصوصيات المقادير ومقاطعها وحدودها المخصصة وهي التي بها تمتاز بها المقادير وينفرد بها مقدار عن مقدار وبما يختلف به الاجسام البرزخية ليست لها لذاتها والا لما ركبت فيه الاجسام وكذلك لم يوجد المقادير لها لذاتها والا لوجب ان يستوا الكل فيها وكانت مقادير الاجسام متساوية كلها وليس فلابد وان يكون لها ذلك من مفيد خارج عن الكل والمقادير الخاصة وغيرهما من الهيات والعوارض الظلمانية لو كانت لذاتها مستغنية لم تتوقف وجودها على وجود الاجسام البرزخية التي هي محالها وكذلك لو كانت الجواهر الجسمية بذاتها غاسقة لم يفتقر في تحقق وجودها الى ما يخصصها من الهيات والعوارض الظلمانية عن المخصص الخارجي فان الجواهر الجسمانية لو فرضنا تجردها عن الاشكال والمقادير وغيرها من الهيات الظلمانية لم يمكن ان يتكثر لعدم المميز من الهيات المفارقة المقتضية للتميز والتكثر واذا لم تستغن الجواهر الظلمانية عن الهيات العارضة للاجسام ولا الهيات عن الاجسام المطلقة وليس يمكن ان يخصص ذات كل واحد من الاجسام وهنا لها الاخر للزوم الدور الممتنع وجوده ولا يمكن ان يقال ان مميزات الاجسام البرزخية هي الهيات اللازمة للحقايق الجسمانية بحيث تقتضيها الاجسام لذاتها فان الامر لو كان كذلك لوجب ان لا يختلف الاجسام فيها لكنها مختلفة فليست الماهية الجسمية مقتضية للهيات المميزة ثم الحدس الصحيح يحكم

بان الجواهر الظلمانية الميتة لا يوجد بعضها بعضا اذ لا اولوية بحسب الحقيقة بعلية بعض ومعلولية الاخر من العكس على انك ستعرف من طريق اخر ان الجسم لا يمكنه ايجاد جسم اخر والجواهر الجسمانية وهيا تها لما امتنع ان يوجد كل واحد منهما الاخر على سبيل الدور لامتناع توقف كل واحد منهما على ما يتوقف عليه الاخر بحيث يلزم ان يوجد كل واحد منهما موجده فيتقدم على موجده ونفسه وذلك محال واذا لم يكن الجواهر المظلمة مستغنية بذاتها ولا الهيات النورية والظلمانية فكلها مفتقرة الى ما هو خارج عنها من الاجسام والاعراض وذلك الخارج هو النور المجرد عن المواد بالكلية والجوهر الغاسق وهو الذي لا نور فيه جوهريته امر عقلي لما عرفت وغاسقيته عدمي فيمتنع وجوده في الاعيان من هاتين الحيثيتين وانما يوجد في الاعيان مع المخصصات من شكل معين ومقدار معين ووضع واين معينين وغير ذلك قال الشيخ ضابط ولما علمت ان كل نور مشار اليه فهو نور عارض اقول قد مر ان كل مشار اليه اشارة حسية بالذات فهو جسم وان كانت الاشارة الحسية اليه بالعرض فهي الاعراض الجسمانية اما ظلمانية كالاشكال والمقادير المخصصة والالوان وغير ذلك واما نورانية وهي الانوار العارضة كنور الشمس والكواكب والنيران وما اشبه ذلك واما اذا كانت الانوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها وهي الانوار المحضة على الحقيقة فانه لا يمكن الاشارة الحسية اليها ويمكن الاشارة العقلية بصريح العرفان وما هذا شانه لا يحل الاجسام ولا يكون له جهة ولا مكان بالكلية قال الشيخ ضابط النور العارض ليس نورا لنفسه اقول النور ينقسم الى قسمين الى نور لنفسه والى نور لغيره ونعني بكونه نورا لنفسه ان يكون قائما بذاته مدركا لها غير غاسق عنها وبكونه نورا لغيره ان لا يقوم بذاته ولا يدركها والانوار العارضة سواء كانت قايمة بالمجردات او بالاجسام فليست انوارا لذواتها اذ وجودها ليس لذواتها بل لغيرها فهي لا محالة انوار لغيرها التي هي محالها فاما الانوار المجردة المحضة فانها انوار لذاتها لقيامها بذاتها وادراكها لذواتها فهي انوار لذواتها لا لغيرها فكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها قال الشيخ فصل اجمالي كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهورها عنده اقول كل من له ذات لا يغفل عنها اصلا فهو غير جوهر غاسق

جسماني لظهوره ذاته عند ذاته وعدم ظهور الجواهر الغاسقة الظلمانية عند ذاتها ولا يجوز ان تكون تلك التي لا تغفل عن ذاتها هيئة ظلمانية في الاجسام فان الهيئة النورية لما لم يكن نورا لذاتها فالاولى ان لا تكون الهيئة الظلمانية نورا لذاتها غنيا فلا عن ذاتها فلا بد وان تكون الذات التي لا تغفل صاحبها عنها وهي الظاهرة لذاتها نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليها ولا جهة ولا مكان له **قال** الشيخ فصل تفصيلي هو ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته **اقول** كل شيء قائم بذاته مدرك له فاما ان يكون مدركا لذاته بذاته او بغيرها فان كان مدركا لذاته بغير ذاته فذلك الغير المدرك للذات لا بد وان يدرك غيره وكل من ادرك غيره فلا ان يدرك بالفعل انه هو المدرك للغير وهو ادراكه لذاته وكل ما دون النفس اذا ادرك النفس يكون قد ادرك ذاته وليس ذلك الغير جسمانيا فانه لا يدرك المجرد على ما تقرر الذي هو النفس والمدرك للمجرد لا بد وان يكون مجردا ولا نعني بالنفس الا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره ونعود الكلام الى الغير المدرك لذاته ولغيره اهو مدرك لذاته بذاته ام بغيرها وليس بالغير لئلا يتسلسل الى غير النهاية ففي بداهة الا بنفسها ولان كل عاقل اذا رجع الى ذاته يعلم انه هو المدرك لذاته بذاتها لا ان غيره هو المدرك وهو بديهي يكفي فيه التنبيه والاخطار بالبال وهو من الضروريات عند الاذكيا والمفتقر الى التنبيه عند غيرهم فثبت ان كل قائم بذاته تحصل اثر لذاته في ذاته لان ذلك الاثر الحاصل من الذات في الذات ان كان غير مطابق للذات فلا يكون النفس مدركة لذاتها وان كان الاثر مطابقا للذات النفس فهو صورتها ومثالها ويمتنع ان يدرك النفس ذاتها بصورة ومثال لذاتها في ذاتها بوجوه الاول ان علم النفس بذاتها لو كان بصورة ومثال والصورة والمثال الذي هو في النفس هو النفس بعينها بل صورتها ومثالها وهي زائدة على ذات النفس ومثال الانانية التي هي النفس غير النفس بالضرورة فلو كان ادراك القائم بذاته المدرك لها بصورة ومثال لذاته في ذاته لزم ان يكون ادراك الانانية بعينها ادراك ما هو هو اي ادراك ما هو مثال وصورة قطعا وان يكون ادراك القائم بذاته المدرك لذاته ادراك غيره وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ذاته اما بسبب الصورة بعينها لها وهو محال بخلاف الخارجيات التي يدركها بالصورة والمثال فان المثال وما ذكر

المثال كلاهما هو المدرك الثاني لو كان القائم بذاته المدرك لها مدركا لها بالصورة والمثال فان علم ان ذلك المثال مثال ذاته وصورتها فيكون قد ادرك ذاته لا بالمثال الذي لم يتقدم العلم بذاتها حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته وان لم يعلم ان ذلك المثال مثال ذاته فلم يعلم ذاته ومن عالما جهل خلف الثالث لو كانت الذات العالمة بذاتها المدركة لها بالصورة والمثال فتلك الصورة والمثال ان كانت صورة ومثالا للذات من حيث هي مطلقة لزم ان لا يدرك الذات المتخصصة من حيث هي هذه الذات المتخصصة ونحن نتكلم في ادراك الذات من الجهة المتخصصة وان كانت الصورة والمثال التي للذات متخصصة فهو محال فان كل صورة في الذات المجردة كلية فلا يدرك بها الذات المتخصصة الجزئية وكل ذات قائمة بذاتها مدركة لها لا يدرك ذاتها بصورة ومثال كلية ولا جزئية **قوله** وكيفما كان لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بامر زائد على نفسه **اقول** هذا وجه خاص يدل على ان الشيء القائم بذاته المدرك لها لا يمكن ان يعلم ذاته بامر زائد على ذاته سواء كان ذلك الامر صورة ومثالا للذات او لم يكن فانه حينئذ على تقدير جوازه يكون صفة للذات وانت تعلم ان كل صفة للذات فانها زائدة عليها سواء كانت تلك الصفة علما او قدرة او ارادة او غير ذلك من الصفات واذا كانت الصفة للذات المعلومة بالصفة يلزم ان يكون العلم بالذات سابقا على جميع الصفات فان علم صفة الذات فرع على علم الذات وحينئذ لا يكون قد علم الذات الذات بالصفات الزائدة المفروضة ان علم الذات بها واثبت وكل مدرك لذاته لا يغفل عن ذاته وعن ادراكه لها دائما واذا بطل ان يكون الادراك للذات بصورة ومثال او امر زائد فلا يحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لذاتها او الغير الغاسقة عن ذاتها فيجب ان يكون ادراك الذات لذاتها كما هي بنفس ذاتها ولا يمكن ان تغفل عن ذاتها طرفة عين ولا جرم ما على تقدير ان يكون لها جزء فانه يمتنع ادراك الكل بدون جزء فلما ادركت ذاتي ادراكا مستمرا بنفس ذاتي البسيط دون ما افرض جزءا بدنيا وعضوا من قلب ودماغ او كبد او غير ذلك من الاعضاء والاجرام والهيئات الظلمانية والنورية فليست من بدنك ولا جزء من ذاتك فليس المدرك منا عند الادراك بعضوا او جسماني والا لم نغفل عنه وحيث غبنا عن البدن وجميع اعضائه وكل ما توهم انه نفس او جزء نفس مع استمرار شعورنا بذواتنا من غير

علمه ولا زوال قلت مثل الاشياء من المدرك وقد عرفت ان الجوهرية من الاعتبارات
والصفات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وما قيل انها الموجود لا في موضوع او
لا في محل فالوجود امر اعتباري ولا في موضوع او محل امر سلبي يمتنع ان يكون الامر الاعتباري
او السلبي شيئا مستقلا يكون الذات المدركة نفسها وان اريد بالجوهرية معنى مجهولا كما هو
راي بعض المشائين ادركت مع ذلك ذاتك دونه من زايد على ذاتك ادراكا مستمرا من غير غفلة
عنها فحينئذ لا يكون تلك الجوهرية المجهولة العاسر على كل داركي ولا جزءا منها فالحق ان الجوهرية
عبارة عن كمال ماهيتها فليس الكمال امرا مستقلا في الاعيان يكون نفس الذات فاذا فتشت
وتفحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك وفيه شاركك كل من ادرك
ذاته وانانيته فالمدركية التي هي نفس الظهور هي حقيقة النفس **قوله** فالمدركية
اذ ليست بصفة ولا امر زايد كيف ما كان **اقول** يريد بذلك ان ادراك الانانية
الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة النفس لا امر زايد عليها وان زاد الادراك على
الذات في مواضع اخرى وليست المدركية جزء الانانية فيبقى الجزء الاخر مجهولا حينئذ وكذلك
اذا كانت الانانية والمدركية والشاعرية فيكون مجهولة ولا يكون نفس داركي ولا جزءا منها
وهي التي شعورك بها مستمر لا بزايد عليها واذا ظهر ان المدركية غير زايدة على الذات
فالشيئية غير زايدة على الذات التي هي نفس الشاعرية فالنفس الناطقة هي نفس الظهور فهو
الظاهر لنفسه بنفسه دون خصوص فانه ليس معه خصوص بحيث يكون الظهور صفة او حالا له
بل هو نفس الظاهر لا غير فيكون نور النفس وهو لا محالة نور محض فالظهور حقيقته و
الاظهار صفته ومدركيته لاشياء اخرى تابع لذاتيته لا نفس ذاتك ولا جزءا منها واما استعداد
المدركية فانه عرضي لذاتك ايضا خارج عن حقيقتها وان فرضت ذاتك انها موجودة يدرك
ايضا خارجا ان تقدم ذاتها على الادراك وكلما تقدم ذاته على الادراك يكون مجهولا
فالذات المدركة لذاتها التي هي عبارة عن الظهور والصفاء والادراك مجهولة وذلك محال
فاني اعلم بالضرورة اني ادراك ذاتي ادراكا مستمرا لا اغيب عنه وذلك نفس الظهور
الروحاني وان اردت ان يكون للنور عندك ضابطا فليكن عبارة عن الظاهر في حقيقة
نفسه لنفسه المظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر في نفسه
من كل ما يكون الظهور زايدا على حقيقته ولا يمكن ان تكتسب هذا وامثاله بحد ولا رسم

ولا بعلم بحجة وبرهان هذا كله في الانوار القائمة بذاتها المجردة عن المواد واما الانوار
العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها فليس
ظهورها زايدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل فظهورها
انما هو لحقيقة نفسها ولا ينبغي ان يظن ان النور ان النور يحصل اولا ثم يلزمه الظهور حتى
يلزم ان يكون في حد نفسه ليس بنور فيفتقر الى شيء اخر من الانوار يظهره فلا يكون النور
نورا بهذا الخلف بل هو ظاهر في ذاته فظهوره نوريته لا غير واما ما يتوهم من ان نور الشمس
او غيره من الانوار يظهره الابصار فليس يحقق بل ظهوره هو نفس نوريته فانه لو عدم الناس
كلهم وجميع الحيوانات الحساسة الناظرة لم يمكن ان يبطل نوريته **قال** الشيخ
عبارة اخرى ليس لك ان تقول اني شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيا في نفسه
لا لاخر **اقول** ذكر في هذا الفصل ما ذكره في الفصل الذي قبله لكن ذكره
بعبارة اخرى لانه من المباحث الحكمية المهمة فان بهذا البحث يحصل للانسان بصيرة بمعرفة
نفسه فان معرفة النفس اهم المباحث وهي ام الحكمة واصل الفضايل ومعرفة دقايق الحكمة
واسرار الحكماء المتالهين موقوف على معرفتها كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان
تعرف ربك وقال صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم
بربه وقال افلاطون من عرف ذاته تاله وقال ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق
معونة عظيمة وامثال هذا كثير في كلام الفضلاء المتالهين اذا عرفت هذا فتقرر
ما ذكره في العبارة فنقول ليس لكل من له ذات مجردة عن المادة ان تقول اني شيء
يلزمه الظهور حتى يلزم من ذلك ان يكون ذلك الشيء خفيا في ذاته بل هو نفس الظهور
والنورية والصفاء والاشراق لا غير وقد مر ان الشيئية والجوهرية من المحمولات
العقلية والصفات الاعتبارية وكذا كون الشيء حقيقة وذاتا وماهية وامثال ذلك
وقولهم ان الادراك عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة فعدم الغيبة فيه سلبي يمتنع
ان يكون ذات النفس واذا لم يكن هذه الاشياء المذكورة ماهية النفس فبقي ان يكون
نفس الظهور والنورية وكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض فهو ظاهر
لذاته ومدرك لذاته فالمدرك والمدرك والادراك هنا واحد كما يكون العقل و
العاقل والمعقول واحدا هذا هو احد الطرق **قال** الشيخ حكمة وبيل

اقول فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن اللوازم والمواد لم يلزم الا ان يكون طعما لنفسه
ويدان يبين ان الادراك ظهور الشئ لذاته او كونه نورا لذاته ويبطل مذهب المشائين
القائلين ان الادراك عبارة عن كون الشئ مجردا عن المادة والا لزم عند فرض الهيئات
الظلمانية مجردة ان يكون طاهرة لذاتها وكانت نورا لذاتها فانا اذا فرضنا الطعم مجردا
عن المواد الجسمانية لم يلزم ان يكون طعما بخلاف النور فاما اذا فرضناه مجردا عن المواد
الجسمانية ~~لم يلزم ان يكون طعما بخلاف~~ يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك فان كل ظاهر
لنفسه فهو مدرك ولا يلزم ان يكون الطعم عند فرضنا تجرده ظاهرا لنفسه اذ ليس نورا
لنفسه ليلزمه الظهور بل الذي يلزمه ان يكون طعما لنفسه فقط وذهب المشاؤون انه يكفي
في كون الشئ شاعرا بنفسه ومدركا لها تجرده عن الهيولى والبرازخ الجسمانية ولو كان ذلك
حقا كما زعموا لزم ان يكون الهيولى الاولى لو اثبتوها شاعرة بنفسها مدركة لها فان الهيولى
على رايهم لما لم يكن هيولى لغيرها بل كانت ماهيتها لها وهي مجردة عن هيولى اخرى فانه
لا هيولى للهيولى لزم ان يكون شاعرة بذاتها ومدركة لها ولا تغيب عن نفسها ادعى الغيبة
بعدها عن نفسها وخلوها عن الهيولى وان عنى بعدم الغيبة الشعور بالذات فليس بصحيح
اذ لا يرجع الشعور في المفارقات العقلية الى عدم الغيبة بل الحق ان عدم الغيبة كناية
ويجوز عن الشعور بالذات على هذا التقرير فان بعض الحكماء عرفوا التعقل انه عدم الغيبة عن
الذات المجردة عن المادة بل اولى من قولهم ان التعقل حضور الشئ للذات المجردة عن
المادة فان الشئ لا يحضر عند ذاته لكنه لا يغيب عنه فهو اعم وكان عند جماعة المشائين
كون الشئ مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والقائل ان يقول ان المادة نفسها
كما عرفوا انما يحصل تخصصها بالهيئات الجسمانية فهب ان الهيئات العرضية الجسمانية
منعتها المادة التي هي حالة فيها عن التجرد عن المادة وعدم الغيبة الذي هو عبارة
عن الادراك فالمادة نفسها ما الذي منعها عن ذلك وهي مجردة عن مادة اخرى وماهيتها
لنفسها فيجب انه لا تغيب عن ذاتها فان عدم الغيبة كما مر هو تعدها عن ذاتها فيلزم
ان يكون مدركة لذاتها ولما يحل فيها كالمجردات العقلية وقد اعترف المشاؤون بان
الهيولى انما يحصل بالهيئات التي تسمى عندهم صورا جوهرية والجوهرية اذا جعلت في
ذواتها وحصل لها ادركناها وليست الهيولى في ذاتها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما اذا

قطعنا

قطعنا النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما هو رايهم اللازم عنه ان لا يكون شئ في حد
ذاته اتم بساطة من الهيولى الاولى لا سيما اذا اخذ جوهريتها عبارة عن سلب الموضوع
كما قالوا ان الجوهر موجود لا في موضوع فالموجود امر اعتباري والنافي امر سلبي
وسائر الصور والاعراض كلها خارجة عن ماهية الهيولى فلم يبق الا شئ ما مطلقا على
ما يلزمهم وهي مجردة عن المادة بذاتها حاصلة لذاتها فلم ما ادركت ذاتها مع انها ابسط عندهم
عن الحوامل والاجزاء وشدة بساطتها ولم ما ادركت الصور الجوهرية والهيئات العرضية الحالة
فيها على انك قد عرفت ان الجوهرية والشيئية والوجود وامثالها كلها اعتبارات عقلية
لا وجود لها في الاعيان فيكون الهيولى اللازم ان يكون على رايهم شيئا ما مطلقا او جوهرا ما
امرا عقليا ولا ان الحالية والمحلية فرع الوجود والتميز فكيف يجوز حلول الصورة التي
يقولون بها في شئ ما مطلقا غير معين ثم ان جماعة المشائين قالوا ان الواجب لذاته تعالى مبدع
الكل ليس الا مجرد الوجود فانهم يصرحون بانه وجود محض اذ وجوده عندهم نفس ماهيته واذا
فحصت عن الهيولى وفتشت على رايهم يرجع حاصلها وحقيقتها الى نفس الوجود فان التخصص
عندهم انما هو انما هو بالهيئات الجوهرية كما عرفت ذلك ليس شئ في الوجود يكون هو نفس الماهية
مطلقا بل جميع الموجودات انما توجد وتثبت بخصوصياتها المعينة فتقال ان الشئ ماهيته او
موجود معين واما الهيولى على رايهم فلا يبقى لها ماهية الا الوجود ما غير معين واذا كانت الهيولى
على ما يزعمون مفتقرة الى الصور الجوهرية وافتقارها ان كان لنفس كونها موجودا ما والواجب
لذاته لما كان نفس الوجود فيصدق عليه كونه موجودا ما وجب افتقاره الى الصور كالهيولى
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ام الواجب لذاته تعالى لما كان تعقل ذاته المقدسة وجميع الموجودات
لزم هذه البساطة المذكورة في الهيولى ان حقيقتها يرجع الى انها موجود ما والواجب لذاته
نفس الوجود المحض كان يجب ان يكون الهيولى عاقلة لذاتها والاشياء لانها موجود ما
لا غير وبطلان هذا بين فثبت بهذا البيان الواضح ان كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه و
ظاهر لنفسه وبالعكس ان كل ما هو نور لنفسه وظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته واما النور العارض
اذا فرضناه مجردا عن المواد كان قائما بذاته فهو ظاهر في نفسه لنفسه ويلزم من هذا ان يكون
كل ما كان حقيقته الظاهر في نفسه لنفسه فحقيقته حقيقة النور المفروض مجردا عن المحال
والمواد بالكلية فان الهو هو يتعلق كما عرفت اساسه **قال** الشيخ فصل

اقول النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه والى نور فى نفسه وهو لغيره
ويريد ان يتكلم فى نعت الانوار المجردة وعلة ادراكها لذاتها وغيرها وفى الهيات
وغيرها من البرازخ وعلة عدم ادراكها لذاتها ولغيرها ومما يتعلق بذلك فتقسيم
النور الى نور فى نفسه لنفسه وهذا شان الانوار المجردة العقلية فانها موجودة فى
نفسها فى الاعيان وهى مدركة لذواتها وظاهرة لانفسها فهى وان كانت انوارا فى انفسها
لظهورها واشراقها فى نفس الامر فليست انوارا لانفسها بمعنى انها لانفسها وظهور
ذواتها لذواتها اذ وجودها لغيرها فلا تكون مدركة لانفسها واما الجواهر الجسمانية
الغاسقة فلما لم تكن ظاهرة فى نفسها لعدم النورية فيها من حيث الجوهرية الجسمية لم تكن
ظاهرة لانفسها ولا تكون مدركة اصلا لا لذواتها ولا لغيرها والحياة لما كانت عبارة
عن كون الشى ظاهرا لنفسه وكان الحى هو الدراك الفعال والادراك على ما مر هو
ظهور ذات الشى لذاته والفعل من خاصية النور الظاهر فانه فياض لذاته لذاته فيلزم
ان يكون النور المحض وهو القائم بذاته المجرد عن الجواهر حيا وكل حى لا بد وان يكون
نورا محضا واما الجوهر الجسمانى الغاسق فيمتنع ان يكون مدركا لذاته اذ لو ادرك
ذاته كان نورا لذاته وظاهرا لذاته فلم يكن جوهرا جسمانيا غاسقا وفرض كذلك هذا خلف
ولو اقتضى الجسم البرزخى او جسم ما من حيث الجسمية الحيوة والعلم لوجب حصول الحيوة والعلم
لكل ما شاركه من الاجسام ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة و
ليس الامر كذلك ولا يجوز ان يقال انما يعرض الحيوة والعلم للجوهر الجسمانى الغاسق لا لذاته
بل لهيئة حالة فى ذاته زائدة عليه لانا نقول تلك الحالة فى ذات الجسم ان كانت ظلمانية وليست
فى ذاتها ولا لذاتها فلا يكون حية ولا مدركة لذاتها فكيف يكون الجسم الجمادى بسببها
غير حية ولا عالمة حيا وعالما وان كانت تلك الهيئة الحالة فى الجسم نورا عرضية لم تكن
كانت ظاهرة فى نفسها لنوريتها فليست ظاهرة لنفسها فانها نور لغيرها لا لنفسها فليست
حية ولا عالمة فلا يكون الجسم بسببها حيا عالما والى هذا اشار بقوله وان فرض للجوهر الغاسق
حيوة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق انصاف تلك الهيئة لما لم تكن ظاهرة لنفسها لكونها
نورا لغيرها لا لنفسها فلا تظهر ذاتها لذاتها وان كانت ظاهرة فى نفس الامر ولا ظاهرة
الجسم فانه لما كان فى نفسه مظلم فلا يمكن ان يظهر له شى اذ ظهور الشى للشى فرع على ظهوره

فى نفسه وظهور نفسه لنفسه فانه لا بد لمن يظهر له شى ان يكون لنفسه ظهور فى نفسه اذ
يستحيل ان يشعر الشى بغيره من لا يشعر بذاته ولما كانت الجواهر الجسمانية غير ظاهرة لانفسها
وكذلك الهيئات لا تظهر لانفسها ولا الهيئة ظاهرة للجسم ولا الجسم للهيئة على التفصيل
الذى سبق بيانه فلا يمكن ان يحصل من الجسم والهيئة امر ظاهر لنفسه ومدرك لها لان الهيئة
لما كان وجودها لغيرها لم يحصل منها ومن الجسم شى يقوم بنفسه بل القائم منهما بنفسه
هو الجسم البرزخى لا غير فان كان شى منهما مدركا لذاته فليس ذلك الا لما له الذات منهما وهو
الجسم البرزخى فان الجسم والهيئة شان لا شى واحد وقد عرفت انه غير ظاهر فى نفسه
فلا يكون ظاهرا لنفسه فليس بمدرك لذاته ولا لغيره وهو المطلوب **قال**
الشيخ ايضاح اخر يقول يجوز ان يكون شى يظهر الشى لغيره كالنور العارض للمحال الى
آخره **اقول** هذا ايضاح اخر لما مضى فى الفصل المتقدم من العلوم الشريفة
المجردة التى لا يطلع عليها الا المتالهون من الفضلاء بعبارة اخرى والحجة فقال يجوز
ان يظهر شى لغيره شيئا اخر كالنور العرضى الحال فى محل كنور الشمس والكواكب النيرة
المظهرة للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها ولا يلزم من ظهورها فى ذاتها
واظهارها لغيرها الاشياء ان يكون ظاهرة لذاتها ومدركة لها ثم اذا كان شى يظهر
شيئا لغيره فلا بد وان يكون ذلك الغير الذى يظهر عنده الاشياء ظاهرا فى نفسه حتى يصح
ان يظهر عنده شى اذا عرفت هذه القاعدة فاعلم انه لا يجوز ان يكون شى يظهر شيئا
لنفس ذلك الشى حتى يصير الشى ظاهرا عند نفسه فانه لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفى
نفسه على نفسه واذا كان يخفى نفسه على نفسه فيمتنع ان يظهر نفسه لنفسه شى ما ابدا كيف
ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل اظهار غيره نفسه لنفسه
والتقدير بخلاف ذلك والاجسام الظلمانية لما كانت ذواتها خفية على نفسها فلا يمكن
ان يظهرها شى عندها نفسها بحيث تكون مدركة لذواتها واما الانوار المجردة العقلية فتاتى
فيها ذلك كما عرفته **قال** الشيخ وايضا من طريق اخرى لو اظهر عند نفسه
شى لا ظهره النور الى آخره **اقول** هذا ايضاح اخر يتعلق بالمعنى المذكور
المتقدم وانما كرر هذا البحث وكرره بعبارات مختلفة وبالغ فى ايضاحه لانه بحث مهم هو
والذى قبله والذى بعده ومن لم يرزق فهم هذه المعانى ولم يسلم له فليس بحكيم ولا يستحق اسم

قوله لو اظهره عند نفسه شيء لا ظهره المنور يشير الى ان الاجسام التي ذكرها بها لا يمكن
ان يظهرها شيء عند نفسها اذ لا اقرب من نفسها الى نفسها وقد حجبت عن نفسها فكيف
يظهرها عند نفسها شيء آخر ولو اظهرها عند نفسها شيء لوجب ان يظهرها النور الذي هو
في نفسه ظهور فكان يلزم من ذلك ان يكون جميع الاجسام المستنيرة ظاهرة لانفسها ومدركة
لذواتها فكانت حية وليس الامر كذلك فاي خصوص فرضناه للاجسام بسبب عوارض هيآت
جسمانية ظلمانية فان ذلك لا يقتضي ان يظهرها الانوار العرضية لانفسها حتى يكون ظاهرة
عند نفسها وقد ظهر من طريق آخر ان كل ما ظهر نفسه لنفسه فان ظهوره لنفسه ليس بسبب عرض
ولا جوهر جسماني مظلم اذ ظهور الشيء لنفسه يستدعي ان يكون نورا لنفسه وظاهرا نفسه
لنفسه قائما بها والجسم وهيآته ليس كذلك **قال** الشيخ قاعدة واذ درايت
في نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد برزخ الى آخره **اقول** يريد ان يبين
ان الاجسام لا توجد عن الاجسام وبيان ذلك ان النفس الناطقة التي هي جوهر نوراني مجرد
عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها حتى ان بعض النفوس ربما بلغ الغاية في الكمال ومع ذلك
فانها لا تقوى ولا تقدر على ايجاد جسم ظلماني واذا كان هذا النور الجوهري الحي الفاعل
يعجز عن ايجاد جسم برزخي فالاولى ان يعجز الجسم الظلماني الميت ويقصر عن ايجاد الجسم ولان
الايجاد طرد من العدم الى الوجود فكيف يظهر الجسم جسما ويخرجه من العدم الى الوجود وهو
غير ظاهر لنفسه ولا مدرك لها ويمتنع الايجاد ممن لا شعور له ولا ادراك فان الايجاد
يستدعي الحياة والادراك **قال** الشيخ فصل النور كله في نفسه لا يختلف
حقيقته الا بالكمال والنقصان وامور خارجة الى آخره **اقول** هذه المسئلة
العظيمة من المهمات الحكمية ومن اشرف مواقع الانظار الالهية فادعى ان النور كله في
نفسه حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقصان وامور خارجة عن الحقيقة النورية بل نقول
كله نوع واحد سواء كان جوهرا او عرضا وبرهان ذلك ان الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة
واحدة غير مختلفة لكان لها جزءان وهو اقل ما يمكن ان يركب النور منهما فلا يخلو اما ان يكون
حقيقة كل واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية وان كانا غير نورين في حقيقة
نفسيهما فيكونان اما جوهرين جسمانيين مظلمين او هيئتين مظلمتين او احدهما جسما ظلمانيا والآخر
هيئة ظلمانية فالمجموع المركب منهما لا يكون نورا في نفسه فان كل مركب مما ليس بنور يمتنع ان يكون

نورا

نورا وان كان احد الجزئين نورا والآخر ليس بنور فليس له مدخل في الحقيقة النورية فلا
يكون جزءا وقد فرضناه كذلك هذا خلف فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع
بل بالكمال والنقص وسيأتي الفارق بين الانوار على التفصيل قال المشاؤون ان الانوار
المجردة العقلية كل واحد منها نوع في شخصه كالافلاك والكواكب والنفوس البشرية
نوع آخر وكل واحد من نفوس الافلاك والكواكب كذلك واحتجوا في تكثر الانواع العقلية
بالنوع انها لو كانت من نوع واحد فليس كون البعض علة لبعض آخر اولى من العكس لاستوائها
في الحقيقة النورية فلو تخصص البعض بالعلية دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح
واجيب عنه ان ذلك انما يلزم عند اتفاق العقول في النوع ومرتبة الوجود وهو الكمال
والنقص ولما كانت متفاوتة في مراتب الوجود ومختلفة بالكمال والنقص فيكون كمال ذلك
يقتضي ان يكون علة ونقص هذا يوجب ان يكون معلولا فان النور التام علة الوجود الناقص
دون العكس وذلك ترجيحا من غير مرجح وان ارادوا بالخلاف النوعي الاختلاف النوعي لس صح
بالكمال والنقص في نفس الماهية ليس بامر خارج عنها بل ذلك بنفس الحقيقة فلا مشاحة في
ذلك بعد العلم بان اختلاف الكمال والنقص ليس باختلاف الفصول المنوعة المغايرة لما به
الاشتراك **قال** الشيخ فصل ومن طريق آخر نقول الانوار المجردة لا تختلف
في الحقيقة الى آخره **اقول** ذكر في هذا الفصل طريقا آخر يدل على ان
الانوار المجردة عن المواد سواء كانت نفوسا او عقولا ليس بينها اختلاف بالحقائق اذ لو
اختلفت بالحقيقة لزم ان يكون كل واحد من تلك الانوار المجردة فيه نورية وغيرها و
ذلك الغير الذي ليس بنور لا يخلو اما ان يكون هيئة وعرضا في ذلك النور المجرد او يكون
النور المجرد هيئة فيه او يكون كل واحد منهما قائما بذاته مستقلا فان كان ذلك الغير
هيئة في النور المجرد كان خارجا عن حقيقته لان هيئة الشيء وعرضه لا يمكن حصوله فيه
الا اذا وجدت ماهيته وتحققت مستقلة في العقل حتى يوجد فيها بعد ذلك وحينئذ لا يلزم
ان لا يختلف الحقيقة به اصلا وان كان النور المجرد هيئة وعرضا في ذلك الغير فلم يكن النور
مجردا بل كان جوهرا ظلمانيا فيه نور عارض وفرض مجردا هذا خلف وان كان كل واحد منهما
قائما بذاته فلم يكن احدهما محلا للآخر ولا شريكه في المحل وليسا بجسمين ليمتزجا او يتصلا فليس
لاحدهما تعلق بالآخر فظهر ان الانوار المجردة عن المواد الجسمانية لا تختلف بالحقائق **قال**

الشيخ ايضاح آخر اذا تبين ان انايتك نور مجرد ومدرك لنفسه الى آخره **اقول** قد ظهر من الابحاث السالفة ان انايتك وهي نفسك الناطقة وجود محض ونور مجرد مدرك لنفسه وان الانوار المجردة نوع واحد غير مختلفة بالحقيقة وان اختلفت بالكمال والنقص فيجب ان يكون جميع الانوار المجردة مدركا لذاته لان ما يجب على شيء يجب على ما يشاركه في الحقيقة وقد عرفت ان الكل مشترك في الحقيقة النورية وحاصل هذا الايضاح انه استدلال على مشاركة النفس الناطقة للانوار المجردة العقلية في الحقيقة على ان كل واحد من العقول المجردة مدرك لذاته لادراك النفس انايتها فهذا طريق آخر غير الطريق الذي قبله فانه بين فيه ان الانوار المجردة غير مختلفة بالحقيقة وانت اذا عرفت ما سبق من المباحث في الفصول السابقة استغنيت عن هذين الوجهين **قال** الشيخ قاعدة فلما كان واهب جميع البرازخ الى آخره **اقول** يريد ان يبين ان الواجب مدرك لذاته وبيانه ان واجب الوجود لذاته لما كان الواهب لجميع البرازخ هيئاتها نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمية النورية والظلمانية لقصوره عن سر الايجاد لافتقارها الى القائم بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا عن المادة فيكون حيا مدركا لذاته لانه نور لنفسه **قال** الشيخ فصل النور المجرد اذا كان فاقرا في ماهيته فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الى آخره **اقول** يريد اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبرائته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه فذكر ان النور المجرد عن المواد الجسمية اذا كان محتاجا وفقيرا في ذاته فيمتنع ان يكون احتياجه الى الجوهر الجسماني المظلم الميت بحيث يكون علة له فان العقل الصريح يشهد بان العلة اشرف من المعلول واتم منه من جميع الجهات لا في جهة واحدة فكيف يجوز ان يوجد الجوهر الغاسق الجسماني الميت النور المجرد الذي هو افضل منه واشرف واتم ذاتا فالنور المجرد اذا كان فقيرا في ذاته فيجب ان يكون فقره ذلك الى نور مجرد قائم بذاته وهكذا في هذا النور المفتقر اليه يفتقر الى نور آخر مجرد قائم بذاته ولا يذهب هذه الانوار المجردة القائمة بذاتها الى غير النهاية لترتبها واجتماعها على ما عرفت ان السلسلة المترتبة المجتمعة اجزاؤها في الوجود يجب نهايتها فلابد وان ينتهي السلسلة المؤلفة من الانوار المجردة والعارضة والجواهر الجسمانية

وصاتها

وصاتها الى نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور اصلا هو افضل الموجودات واشرفها واظهرها واجلاها واوضحها وهو نور الانوار والنور الاتم المحيط بجميع الانوار النافذ فيها لشدة ظهوره وكمال اشراقه ولطفه وهو النور الحقيقي العظيم الشديد الذي لا غاية لظهوره واشراقه وقوة لمعانه وسائر الانوار بالنسبة اليه اشعة ضعيفة وانوار سفلية حاصلة من اشراقات شمسه ومستفادة من لمعات نوره فلا نور في الحقيقة الا نوره ولا وجود الا وجوده فهو النور المقدس والنور الاعظم الاعلى القهار لجميع الانوار لشدة اشراق نوره الغير المتناهي شدة وقوة والانوار المجردة العقلية كلها اشعة نوره غير منفصلة عنه بل متحدة به نوع من الاتحاد والنور العالي محيط ومشتمل عليها ضرورة اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف فيصير كانها حجب له لانها انوار محضة لا ظلام فيها لا ساتر بينها وهي لشدة نوريتها وصفائها وقوة اشراقها ولمعانها لا يدركها ولا ينالها البصر ومن غاية لطافتها وقوة شعشعها وشدة صفائها ونوريتها يحار فيها العقل ولا يجول فيها الخيال ولقوة اشراق ذواتها النورية لا يتعلق فيها الاوهام الكثيفة وبالجملة لشدة نوريتها وقوة اشراقاتها ولطفها ودقتها وافراط ظهورها وجلائها يتحاشى عنها الحواس وسواعنها القوى بل اكبر الحواس لا تصل الى ادراكها **قال** وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء آخر الى آخره **اقول** يريد ان يذكر برهانا على وحدانية الواجب لذاته وما يتعلق بذلك فذكر انه هو الغني المطلق وعرفت ان الغني هو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في كماله لذاته الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من آخر وقوله وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء لانه لو كان وراءه شيء من مراتب العلية لافتقر اليه فلم يكن غنيا مطلقا وفرضناه كذلك لانتهاء السلسلة الممكنة اليه فلا يكون وراءه شيء فيكون لا محالة غنيا مطلقا والغني المطلق هو الذي لا يستغني عنه شيء اذ لو استغنى عنه شيء لكان فقره الى الغني ولي الغني من لا فقر فيه فيلزم من الاستغناء ان يستغني عن الغني المطلق ما هو الاولى فهو عادم كماله وكل الذي يفتقر الى غيره في تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا مطلقا فلو استغنى عن الغني المطلق شيء لم يكن غنيا مطلقا لافتقاره الى غيره فالغني المطلق اذا كان موجودا لزم ان لا يستغني عنه شيء فكل غني مطلق لابد وان يكون ملكا

مطلقا والا لما كانت ذات كل شيء له اذ المالك من له ذات كل شيء فاذا لم يكن ذات كل
شيء له استغنى عنه بعض الاشيا وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا وفرضناه كذلك وهذا يدل
على وحدانيته الواجب لذاته اذ هو غني مطلق اذ لو كان في الوجود غنيان مع انهما نوران
مجردان لم يمكن اختلافهما في الحقيقة النورية لما عرفت ان الانوار غير مختلفة بالحقائق
فاذا اشتركا في الحقيقة النورية المجردة لابد لهما من مميز ولا امتياز احدهما عن الآخر بنفس
ما اشتركا فيه من النورية المجردة فان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا يجوز ان
يكون المميز بينهما امرا لازما للحقيقة النورية لاشتراكهما في ذلك اللازم الموجود فيهما
ولا بعارض غريب ظلماني ونوري اذ المخصص وراءهما مخصص لاحدهما بذلك فان تخصص
احدهما نفسه او صاحبه يلزم ان يكون قبل التخصص موجودا متعينا لا بالمخصص وهو
محال اذ لا يمكن التعين والاستقلال الا بالمخصص الممتنع الوجود فالنور المجرد الغني المطلق
لا يتصور ان يكون الا واحدا هو نور الانوار المحض والنور الاشد الاقهر الاظهر الذي هو
نفس الظهور العقلي الشمسي شمس عالم العقل واصل الانوار والاضواء والاشراق لا ماهية له في
الوجود المستغني بعام كماله عن غيره وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة
الاشعة الواقعة عن لمعاته الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام التي هي كثف الاشعة الظهورية
وهيئاتها وكلها محتاجة في الوجود ودوامه اليه ومنه وجوده ولما ظهر انه ليس في الوجود الا
واجب واحد فلا ند له فان الند عندهم هو المثل المساوي له من جميع الوجوه ولا واجب لذاته
في الوجود الا هو ولا هو الا هو وهو الهو الموجودات واكملها فلا ند له بوجه ولا ضد له فان
الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف والواجب لذاته
لا موضوع له وعلى اصطلاح العامة الضد هو المساوي في القوة الممانع وجميع الموجودات
معلولة للواجب لذاته فلا ضد له على هذا الاصطلاح ولما تنزه عن الابعاد الجسمية الموجبة للجهة
فلا جهة له ولا اشارة حسية اليه الا بصريح المعرفة ولما لم يشارك الاشياء في معنى جنسي فلا
فصل له ولا اجزاء له لا في العين ولا في الذهن ولا حد له ولما كان منفصل الحقيقة عن غيره بذاته
فلا انه لم يوصل تصور العقل الى حقيقته ولا وصول العقول اليه من هذا الطريق ولا تعريف
رسمي له يقوم مقام الحد وهو القاهر بشدة نوريته وكمال ظهوره لكل شيء دونه ولا يمكن
ان يعزه ولا يقاومه شيء فان كل قهر وقوة وسطوع وكمال في الوجود فهو مستفاد منه مبدأ
وكل

وكل باد واليه اوبة كل آيب ولا يمكن العدم على نور الانوار الواجب لذاته اذ لو كان ممكن
العدم لكان ممكن الوجود وكل ممكن الوجود لا بد له من مرجح فان ترجح الشيء دون
مرجح محال وحينئذ يمتنع ان يترجح وجود الواجب لذاته على عدمه من نفسه بل يفتقر
الترجح الى مرجح يرجح جانب الوجود على جانب العدم فلا يكون غنيا مطلقا فيفتقر
الى غني آخر مطلق هو نور الانوار المنتهية اليه سلسلة الموجودات الممكنة فالواجب لذاته
نور الانوار العقلية يمتنع عليه العدم وذلك هو المطلوب **قال** الشيخ
وايضا من طريق آخر الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا لما تحقق الى آخره **اقول**
يريد ان يبين ان الواجب لذاته لا يمكن عدمه ولا يصح ان يبطل صفة سوء ويقرر ذلك ان
الواجب تعالى لو جاز عليه العدم فلا يكون المقتضي لعدمه نفس ذاته والا لما امكن ان يتحقق
وجوده ولا لعدمه غيره من ضد ومانع او شرط فانه تعالى محال في الذات من جميع الوجوه
ولا ضد ولا مانع له يبطله فان ما سواه تابع له ولا شرط له في ذاته لا يتصور عليه العدم
بسببه فهو الواجب لذاته النور الاول والباقي والحي الدائم القيوم القائم بذاته القائم به
جميع الموجودات ولا يتصور ان يلحق الواجب لذاته نور الانوار هيئة عرضية سواء كانت
نورانية او ظلمانية ولا يمكن ان يكون في ذاته صفة بوجه من الوجوه اما من جهة البيان الاجمالي
فلان الهيئة الظلمانية لو حلت في ذاته لزم ان يكون له في حقيقة ذاته جهة ظلمانية تقتضي حلولها
في ذاته فيكون مركبا من نورية ومن جهة ظلمانية فلا يكون نورا محضا مع ان كل مركب
مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل كذلك يكون ممكنا وان كانت الهيئة التي في ذاته نورية
فهو محال ايضا فان الهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها ضياء ونورا والواجب لذاته
نور جميع الانوار العقلية والنفسية والعرضية فلو امكن ان يستنير بهيئة نورية لزم ان
يكون ذاته المستغنية بالنور الذاتي مستنيرة بالنور الفقير العارض الذي اقتضاه
هو بذاته ليس فوقه ما يوجب حصول هيئة نورية فيه فنعلم انه لا يمكن حصول هيئة ظلمانية
ولا نورية ولا صفة تقتضي تكثرا في ذاته بالتقرير المذكور **قوله** اجمالي
آخر **اقول** هذا اجمال آخر في ان الهيئة النورية لا تحل في ذاته اذ لو
حلت النورية العارضة في ذاته المستنيرة مع ان المنير اعطى الهيئة النورية انور من
المستنير من جهة اعطائه ذلك النور فيلزم حينئذ ان يكون ذاته انور من ذاته وذلك محال

فنور الانوار تعالى وتقدس لا يحل فيه ولا يخالطه هيئة نورية ولا ظلمانية بل هو الواحد المطلق
من جميع الوجوه نور الانوار المحض الذى لا يخالطه شى اصلا من عموم وخصوص **قال**
الشيخ طريق اخر تفصيلى الى اخره **اقول** هذا طريق مفصل فى ان الواجب لذاته
ليس له هيئة ولا صفة متقررة فى ذاته اذ لو جاز وجودها فاما ان يكون واجبة او ممكنة والجائز لا
يكون واجبة لوجهين الاول لما عرفت انه لا واجبان فى الوجود الثانى ان جميع الصفات يفتقر
الى محل وكل مفتقر الى الغير ممكن فجميع الصفات ممكنة فى ذاتها مفتقرة الى محالها وكل ممكن فلا بد له
من علة وليس علة الصفات المتقررة فى ذات الواجب لذاته نفس ذاته فلكون قابلا لتلك الصفات
وفاعلها لها وجهة الفعل غير جهة القبول لوجهين الاول ان الفعل للفاعل قد يكون فى غيره
والخصم يسلمه واما القبول للقابل فلا يكون فى غيره ينتج من الثانى ان جهة الفعل غير جهة
القبول الثانى ان الجهة الفاعلية ربما اقتضت الوجوب ولا يكون علة تامة ولا معطية الوجود
وانما تقتضى التهيؤ والاستعداد فالجهة التى تقتضى الوجوب غير التى تقتضى الاستعداد و
لو كانت الجهتان واحدة لوجب ان لا يكون الوجوب مبطلا للقوة التى اقتضتها القابلية اذ
الشى الواحد لا يبطل بذاته ما اقتضته ذاته والوجوب مبطل للقوة الاستعدادية اذ الاستعداد
لا يبقى عند وجوب الشى فهما متغايران ولان جهة الفعل لو كانت بعينها جهة القبول امتنع صدور
اثنين كما ان الواحد لا يصير اثنين ذلو اتحدت الجهتان لم يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول
وعرفت انفكاكهما فليست الجهتان واحدة ثم هاتان الجهتان المتغايرتان ان كانتا داخلتين فى الذات
الواجبة مقومتين لها كانت الذات البسيطة الواحدة من جميع الوجوه مركبة من الاجزاء الذاتية وهو محال
وان كانتا خارجتين من العوارض المفارقة لزم ان يكونا مستفادتين من غير الذات الواجبة فيكون
ذلك الغير مؤثرا فى تلك الذات الواجبة وهو محال وان كانتا من اللوازم فنعود الكلام فى ان
المقتضى لهما ان كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم ان يكون ذلك بجهتين متغايرتين عائد
الكلام الى الجهتين الاخريين وهكذا الى غير النهاية وهو محال فيجب الانتهاء الى جهتين داخلتين فى
الذات فيتركب الواجب لذاته وكذا ان كانت الجهتان مركبتين من الداخل والخارج فالواجب لذاته
كما كان وحدانى الذات فهو واحد من جميع جهاته فليس له صفة حقيقية متقررة فى ذاته ولا حقيقة
يلزمها اضافة لان تغيرها يقتضى تغير الذات **قوله** ثم الجهتان ليس كل واحد منهما
نورا غنيا الى اخره **اقول** ذكر طريقا آخر فى نفى الجهتين عن الواجب لذاته غير الطريق

المذكور

المذكور الشامل تقريره ان تلك الجهتين لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نورا غنيا على الاطلاق
لما عرفت ان لا نورين غنيين فى الوجود ولا ان يكون احدهما نورا غنيا والاخر نورا فقيرا فان النور
الفقير ان كان هيئة فى النور الغنى عاد الكلام السابق اليه فى ان علته لا يجوز ان يكون نفس الذات
ولا امرا خارجا عنها وان لم يكن هيئة فيه كان مستقلا بالقيام بذاته فلا يكون جهة فى ذات الواجب
وفرضناها جهة فى ذاته هذا خلف ولا يجوز ان يكون احدهما نورا غنيا والآخر هيئة ظلمانية لعود
الكلام المتقدم اليه ولا ان يكون احدهما جوهرا جسمانيا والاخر نورا مجردا غير متعلق احدهما
بالاخر فلا يكون ذلك الجوهر الجسمانى فى ذات الواجب لذاته وهو المطلوب فتقرر من هذا ان نور
الانوار المقدس مجرد عن كل ما سواه ولا ينضم اليه شى من الاشياء بل هو النور المحض المطلق
الذى لا يتخصص بشى اصلا وما عداه لمعة من نور ذاته او لمعة عن لمعة وشرر عنه وهو اجمل
الاشياء واحسنها وابهى الموجودات واكملها ولا يمكن ان يكون فى الوجود اتم منه ولا ابهى و
قد عرفت ان حاصل علم الشى بنفسه راجع الى ظهوره لذاته لذاته وهو النورية المحضة وهى التى
لا يكون ظهورها لغيرها بل ظهورها لها بها لذاتها فنور الانوار يلزم ان يكون حيوته وعلمه
لذاته لا تزيد على ذاته بل هو نفس ذاته كما عرفت تقريره فى كل نور مجرد ان ظهوره لذاته هو نفس
ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزائدين على نفس الذات كما سلف بيانه مفصلا **قال**
الشيخ المقالة الثانية فى ترتيب الوجود وفيها فصول **فصل** لا يجوز ان يحصل
من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرا او هيئة الى آخره **اقول**
يريد ان يبين فى هذا الفصل ان الواجب لذاته وهو نور الانوار الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه
من حيث هو واحد الا الواحد بالعدد فلا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور من الظلمات سواء كان
جوهرا او هيئة عرضية ولا نوران من غير واسطة وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه واما توقف
فيه من غفل عن معنى الواحد الحقيقى فان كل ما كان علة لامرين متعددين ففى ذاته تركيب لاعتبار
جهات وشرائط مختلفة كتعدد الالات والقوابل وبرهانه ان الواجب لا يصدر عنه الا الواحد
اذ لو جاز صدور ... عنه لم يكن واحدا حقيقيا والتالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم ان
الاثنينية لا تحصل الا بالخلاف فى الحقيقة او بالشدة والضعف او بالعرض المفارق والاثنان المختلفان
بالعرض المفارق يحصل اختلاف حقيقة العرض فيهما والا لم يحصل الاثنينية فاذا افاد الصادر العرضين
المميزين الاثنين وافاد كلا منهما فقد صدر عنه اثنان مختلفان اما بالحقيقة او بالشدة والضعف

واذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء فهو كذلك لعلة
الصادر عنها ح وت فان المعلولات اذا تساوت نسبها الى عللها الموجدة وجب تساويها
في جميع الامور الموجودة لها والمعلولات المختلفة لو حصلت من جهة واحدة لكانت واحدة
والجهة لا تكثر فيها فانه اذا كانت نسبة المعلولات الى عللها الموجدة لها واحدة وجب
اتحادها في جميع الاشياء وحينئذ لا يتميز المعلولات بعضها عن بعض فلا يمكن وجودها
وانما تكثرت افعالنا لتكثر الارادات والاغراض اذ لو اتحدت لاتحدت افعالنا فلم يصدر
عنا الا شيء واحد مع تكثر الجهات فيما نسب الى علاقة البدن به وبطلان التالي ظاهر
فهذا هو البرهان العام الذي يحصل المشائين ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا
واحد اذ لو صدر عنه اثنان على الطريق الذي في الاشراق وكان احدهما نورا والاخر
غير نور اما جسم او هيئة واقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة اذ النور والظلمة مختلفان
فيفتقران الى جهتين ان كانتا من ذاتيات الواجب لذاته لزم تركبه مما يوجب النور ويوجب
الظلمة وان كانتا من عوارضه فيفتقر الى جهتين ويعود الكلام اليهما انهما من ذاتيات الواجب
لذاته او من عوارضه فاما ان يتسلسل في تلك الجهات العارضة الى غير النهاية او يلزم تركب
الذات الواجبة ان كانت الجهات من الذاتيات وهما محالان نعلم انه لا يحصل منه ذاتان
مختلفتين الحقيقة كالنور والظلمة جوهرا كانتا وعرضا فان الاجسام الظلمانية وهيئاتها
لا يحصل منه الا بواسطة **قوله** وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى لا
يقتضي غير النور ولا يحصل عنه نوران **اقول** هذا بيان بطلان القسم
الثاني وهو بيان امتناع صدور نورين عن الواحد من جميع الوجوه الواجب لذاته وتقريره
انه لو صدر عنه تعالى نوران متغايران فاقتضاء احدهما غير اقتضاء الاخر اذ لو اتحدت
جهة اقتضاء ح وت لصدق عليه انه اقتضاه لصدق صدوره ح عنه وصدق
ايضا انه لا يقتضيه لصدق ان اقتضاء ح غير اقتضاه ويلزم من اتحاد جهة الصدور
ان يصدق النقيضان على شيء واحد فيكون الجهة المقتضية له غير مقتضية له وذلك
محال ولانا اذا حملنا على احد الاقتضائين سلب الاقتضاء الاخر فنقول ان احد الاقتضائين
ليس اقتضاء الاخر يلزم تغاير المفهومين وهو ان اقتضاء ح غير اقتضاء ت فان المفهوم
لو اتحد لزم ان يحمل الشيء على نفسه وهو محال وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما

فيكون الشيء الواحد الحقيقي الموصوف بالمفهومين غير واحد حقيقي بل مما شانه تتعدد
او شيء واحد موصوف بصفتين متغايرتين وجهتين مختلفتين هذا خلف وهذا البرهان
كاف في امتناع حصول شيئين منه كيف كان سواء كانا نورين او ظلمتين او نور وظلمة
قوله وفي النور لا بد من فارق بين الاثنين ثم يعود الكلام الى جهة الافتراق
والاشتراك بينهما فيلزم جهتان في ذاته وهو محال **اقول** معناه انه اذا
صدر عن الواجب لذاته اثنان كيف كانا فلا بد من فارق بين هذين الاثنين اذ لو اشتركا
من جميع الوجوه لم يكن منهما اثنينية والمقدر خلافه فلا بد من ان يشتركا في شيء كالجوهرية
او النورية او العرضية او غير ذلك وحينئذ يفتقران الى مميز ولما كان ما به الاشتراك
والامتياز امرين متغايرين فيعود الكلام اليهما في انهما يفتقران الى جهتين مختلفتين في
ذات الواجب لذاته فاما ان يكونا من ذاتياته او من عوارضه ويلزم اما تسلسل الجهات التي
في ذات الواجب لذاته وذهابها الى غير النهاية او تركب ذاته المقدسة التي هي ابسط
ما في الموجودات وكلاهما محالان على ما مر تفصيله **قال** الشيخ نصه
وان فرض وجود ظلمة فلا يحصل منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق **اقول**
لما ظهر ان الواجب لذاته واحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك
الواحد عرضا فان العرض لا يكون علة لما بعده من الجواهر والاعراض متقدمة عليها ولا جسما
فانه مركب من الهيولى والصورة وجعل احدهما غير جعل الاخر فيلزم ان يكون لفاعله جهتان
مختلفتان وعرفت امتناعه ولا يجوز صدور الهيولى والصورة عنه وحده فيتقدم احدهما
على الاخر وهو محال ولانفسا ولا لتقدمت على الجسم ثم اذا فرضنا وجود جسم ظلماني عنه
فيمتنع ان يحصل منه معه نور لما عرفت ان اقتضاء النور غير اقتضاء الجسم الظلماني فيحتاج
الى جهات في ذاته متعددة وهو محال لكن الانوار المجردة العقلية والعارضة كثيرة فلو
امكن صدور الجسم الظلماني عنه لكان واحدا فلم يوجد غيره من الموجودات النورية
والظلمانية والوجود يشهد بخلافه فالواجب لذاته وهو نور الانوار المجرد الواحد لما لم يجز
ان يحصل به على وحدته الحقيقية كثرة بوجه ما وامتنع حصول ظلمة جسمية من جسم او هيئة
عرضية وكذلك لا يحصل منه نوران لافتقارهما الى جهتين متغايرتين في ذات الواجب تعالى
وظهر فساده فاول ما يحصل من نور الانوار تعالى وتقدس نور مجرد واحد عقلي سماه

المشاؤن عقل الكل اما انه عقل لمجموع العالم او لانه علة الفلك الاعلى وعقله ونفسه ويسمى
جرمه جرم الكل وحركته حركة الكل لشموله جرمه وحركته لجميع الاجسام والحركات الداخلة تحت
حركته ويسميه بعض الاوائل بالعنصر الاول لانه اصل جميع الممكنات واشرفها واقربها الى المبدا
والواسطة بينه وبينه ولا شك ان هذا النور العقلي عن نور الانوار وبه عرضية ظلمانية في ذاته
النورانية مستفاد من نور الانوار فيلزم منه كثرة جهات نور الانوار وهو محال مع انه قد
عرفت ان الانوار المجردة العقلية لا يمكن ان تختلف بالحقائق وانما هي نوع فالتميز بينها بالكمال
والنقص وهو خارج عن التميز الفصلي والعرضي وهو راجع في الحقيقة الى الزيادة في الذات
الكاملة ولما كان النور المستفاد في المحسوسات لا يكون في الكمال والشدة كالنور المفيد كما
هو الحال في النور الشمسي وشعاعها فكذلك يكون الحكم في الانوار المجردة العقلية فان النور
المجرد المستفاد من نور الانوار وان كان اشد نورية واشراقا واعظم كمالا بالنسبة الى ما دونه
من الانوار المجردة العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار
المجرد لان نسبة نوريته واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي شدة واشراقا و
كمالا وسناء وبهاء وعظمة وجمالا وجلالا بل الحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها
من الانوار اليه كنسبة الاجسام المشفة التي لا لون لها ولا نور الى نور الشمس فهو تعالى
ممتاز عن جميع الانوار بكمال نوريته وشدة ظهوره وجميع ما غيره بالنسبة اليه واما الانوار
العارضة للاجسام فقد تختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد عند اتحاد القابل واستعداده
لقبول الانوار العرضية كالحائط الواحد القابل لنور الشمس والكواكب والشموع فان
الاشعة وان اتحد محلها فكل واحد ممتاز عن الباقي بسبب علته العاصمة له وكذلك الشعاع
الشمسي اذا وقع على ارض وانعكس من زجاج مقابل لتلك الارض عليها شعاع اخر وكذلك
شعاعا اخر من سراج فان التمايز بينها ايضا بسبب المفيد فان الارض تقبل الشعاع من
الشمس ثم مما ينعكس عليها من الزجاج المقابل ومن غيرهما من الاشعة الواقعة عليها فالتفاوت
بين تلك الاشعة لا لتفاوت المفيدين المتعددين وقد يكون الفاعل المفيض للنور العرضي
واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل فان قبول السطح لشعاع الشمس اتم
من قبول الارض وقبول الملون اتم مما نقله السطح هذا في النور العارض واما النور
المجرد عن المادة ولا قابل له لجوهريته وقيامه بذاته فنور الانوار وهو المفيض لجميع الانوار

والاجسام والاعراض بواسطة وبغير واسطة والمعطي لكل من الموجودات كماله اللائق
به كماله الذاتي واما ما عدا الواجب لذاته فكماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله وهو علة
كماله واما كمال الواجب لذاته نور الانوار فهو لذاته لا لعلة اذ ليس وراءه شيء بل هو الغاية
والنهاية والمبدا والبداية وهو النور المجرد المحض الذي لا يخالطه ظلمة ولا يشوبه
ولا نقص **قال** الشيخ بين الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال
فتخصصها بنور النور يمكن معلول الى الاخر **اقول** لما ذكر ان نور الانوار
ممتاز عن غيره من الممكنات بكمال نوريته وتمامها اورد عليه بان الماهية النورية من
حيث هي نور لا تقتضي الكمال وحينئذ يكون تخصصها بنور النور يمكن معلول يفتقر الى
علة تخصص نور النور بالنورية الكاملة واجاب الشيخ في اصل الكتاب بان الماهية
النورية من حيث هي نورية حقيقة كلية لا وجود لها الا في الاذهان فلا تتخصص من حيث
هي كذلك في الوجود الخارجي لا بنفسها ولا بغيرها لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه
الى ما في الاعيان واما النور الذي هو حاصل في الاعيان فهو شيء واحد ليس فيه اصل
وشيء اخر هو كمال بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج ماهية
نور الانوار الى ما يخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت
ايضا غير زائدة على ذواتها النورية فهي معلولة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها
النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود واما
الماهية الذهنية فلها اعتبارات لا تمكن على الماهيات العينية فان ما في الذهن كلي
مشترك فيه بين كثيرين وما في العين جزئي لا يوصف بما وصف به الكلي واما ما قيل ان
كل قائم بذاته من الجواهر الروحانية والجسمانية فانه لا يقبل الكمال والنقص اعني الشدة و
الضعف فهو حكم خيالي ليس حكم عقلي وقد سبق عليه وجوه تدل على ان الجوهر العام بذاته
يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص عند الحكم الانوار المجردة والعارضة كل منها على
الانفراد واما الانوار العارضة فالتفاوت بينها وبين الانوار المجردة يكون من وجهين
احدهما بسبب الفاعل المقتضي لها فانها تختلف بالشدة والضعف بحسب المقتضي وضعفه
وثانيهما بسبب القابل فان بعض القوابل من الاجسام اشد قبولا من غيره كالبلور الذي هو
اشد قبولا لشعاع الشمس من غيره من الاجسام فظهر ان اول ما يحصل من نور الانوار

جوهر عقلي واحد هو النور الاقرب والنور الاعظم والحاجب الاكرم اسفهسالار الحضرة
الربوبية ورئيس الانوار القدسية الاولية ومنبوع المملكات وهو الامر الاول كما
قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو نوره الاعلى وهو اللازم بالحقيقة وباقي العقول
يلزم بسببه لاستقوم سلسلة للوازم وهذا العقل الاول والنور الاقرب هو الذي سماه
بعض الفهلوية بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت النبي عليه السلم ان اول ما خلق من
الموجودات بهمن ثم اردبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد وخلق
بعضهم من بعض كما يوجد السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء وراهم
زردشت واستفاد منهم العلوم الحقيقية والنور الاقرب الى الواجب لذاته ممكن وفقير
في نفسه واجب بغيره الاول وحصول هذا النور من نور الانوار ليس بان ينفصل عنه شيء
فان الانفصال والاتصال هما من خواص الاجسام والابعاد فان الانفصال عدم الاتصال
فيما يمكن عليه الاتصال ونور الانوار منزه عن الجسمية وعن لواحقها وصفاتها وكذلك ليس حصوله
منه بانتقال شيء عنه فان النور المنتقل عنه ان كان جوهرا فهو تعالى لا جزء له لينفصل جزء منه
وينتقل وهو ليس له هيئة نورية ولا ظلمانية لتتصور عليها الانتقال ثم الهيئة يمتنع عليها
الانتقال بالبيان السالف **قوله** وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس
ليس الا علي انه موجود بحسبه [illegible] ينبغي ان تعرف في كل نور شارق عارض ومجرد
لا تتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم **اقول** [illegible] صدور النور الاقرب الجوهري
والانوار العارضة الاشراقية عن الواجب لذاته والمجردات جواهر كانت او اعراضا وهكذا
حدوث الاشعة من النيرات ليس بانفصال شيء منها ولا انتقال بل اذا كان الصادر جوهرا
فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره وتجليه بطهر بدله بلا زمان ولا مكان
وذلك اشراق عقلي وظهور روحاني وان كان هيئة عقلية فعند استعداد النور المجرد القابل
لذلك يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المستدعي لذلك دون زمان
ولا يحتاج الى المقابلة وتوسط الشفاف كما هو شرط في الاجسام واما الاجسام فحصول
الاشعة عليها يحتاج الى المقابلة وعدم الحجاب بين المنير والمستنير وحاصل المقابلة يرجع
الى عدم الحجاب بينهما مع توسط الجرم الشفاف كالهواء فعند حصول هذين الشرطين
افاض العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد للنير الذي هو كالمرآة لظهور تلك

الاشعة النورية الجسمية على سطوح الاجسام المقابلة لذلك النير كما كانت المرايا
مظاهر لوجود الاشباح المقابلة من العقل بلا زمان ولو كان حصول الاشعة من
النيرات الكوكبية زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم تستضئ الارض الا
بعد زمان طويل بعد وصول تلك الاشعة بالحركة فظهر ان الاشعة العقلية جوهرية
كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانفصال شيء منها ولا انتقال ولا بزمان
بالتقرير الذي عرفته **قال** الشيخ فصل في احكام البرازخ اعلم
ان للاشارات في جميع الجوانب غايات الى آخره **اقول** يريد ان يثبت محدد
للجهات ووحدته وبساطته واحاطته بجميع الاجسام وانه غير منقسم بالفعل وان جاز عليه
الانقسام الوهمي ولما كانت الابعاد الجسمانية متناهية بالبيان السابق فلابد من انتهائها
الى برزخ واحد جسمي محيط بجميع الاجسام بسيط غير قابل للانفكاك وبيان ذلك ان
للجهات المختلفة بالطبع اثنان وهو فوق واسفل يحتاج الى علة توجب الاختلاف
فانه اذا لم يختص احد الجهتين الطبيعيتين بخاص غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام
لاحدهما اولى من الاخرى وتلك العلة لابد وان يكون موجودة ذا وضع والا لكانت نسبته
الى الجهتين واحدة فلا يكون احدهما اولى بالعلو من الاخرى فلم يتناوله الاشارة ولا يتوجه
الاجسام نحوه بالحركة وليس كذلك فاختلاف الجهتين الطبيعيتين يجب ان يكون بسبب ذي
وضع وليس بعرض لعدم قيامه بذاته ولا خلاء لامتناع وجوده فهو جوهر جسماني واحد
لا من حيث انه واحد فانه لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه والعالم امتداد وكل
امتداد فله طرفان يفتقران الى ما يحددهما فالمحدد المحدد لجهتي القرب والبعد وتعينهما
لا يكون الا على سبيل الاحاطة والمركز فالمحدد جسم واحد محيط يحدهما قرب منه بمحيطه
وما بعد عنه بمركزه وما قرب من المحيط يسمى علوا وما بعد عنه في العالم سفلا ومما يتفرع
على كون محدد الجهات جسما واحدا محيطا بالكل انه لا يقبل الانفصال بالفعل اذ لو قبله
لوجب حركة اجزائه المنفصلة الى العدم ونفيه وهو محال اذ ليس فوقه جهة لتتحرك
الاجزاء اليها بل فوقه عدم صرف لا يتصور فيه الحركة ولا الاشارة اليه وكل حركة لا بد ان
تكون الى جهة معينة ولا يجوز حركة تلك الاجزاء الى جهة السفل فان حشو المحدد ملاء لا يمكن
ان ينفذ فيه شيء والمحدد لا يقبل الحركة المستقيمة لانها تكون فيما له حيز معين اذا توجه الى

غيره مركب فكل واحد من ذينك الجزئين يفتقران الى مخصص يخصص كل واحد بذلك الحيز
وليس المخصص هو الجسم المفارق اذ المخصص بعد المفارقة باق مع انه لا تعلق بهذا الجسم
فالمخصص جسم آخر غيره فالمفروض محددا غير محدد هذا خلف ولا يجوز ان تركب المحدد
من جسمين او اجسام مختلفة فان كل مركب يجب حصول اجزائه اولا في احيازها المختلفة
فاذا استعدت للتركيب وجب حركتها عن احيازها الى حيز المركب فيتركب فيه ما يا وذلك
يوجب تخصص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخله فيه فيتقدم
الجهة على اجزاء المركب الذي هو المحدد المتقدم على المحدد فيتقدم الجهة على محددها
وهو ممتنع ولان التقابض بعض الاجزاء بعضها لا يكون اولى من الآخر لبساطتها وتساويها مع
تساوي الفاعل ولا مخصص من الحركات لتقدم المحدد على جميع الحركات وجهاتها فلو تركب
المحدد من البسائط لزم ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال ولان المحدد للجهات
لو تركب من اجسام اخر بسيطة او مركبة مع لكل واحد من اجزائه قبل التركيب جزء معينا فلم
يمكن الانتقال وكل ما يمكن الائتلاف يمكن الافتراق والانفكاك وليس فوقه شيء مع
الحركة والاشارة الى لا شيء وهو محال فالمحدد بسيط واحد لا يدعى متشابه
حصل دفعة واحدة مثل العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل وان كانت له اجزاء بالقوة
والفرض ونسبة اجزائه المفروضة بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة فانها
لو اختلفت وكان بعضها الى المركز اقرب وبعضها ابعد كان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها
بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال وليس
بعض المحدد المحيط جهة علو والبعض الآخر جهة سفل فانه جسم واحد متشابه الاجزاء المفروضة
فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة دون اخرى واذا تشابهت الاجزاء كلها فهو مستدير
واذا لم يتعين المتشابه غير المتشابه فالمحدد كله علو وله العلوية لذاته فهو يعين جهة العلو
بمحيطه وجهة السفل بمركزه واما من حيث ذاته فانه جسم واحد متشابه لا يحصل منه الا جهة
واحدة هي العلو وكلما قرب منه هو العالي واما الاسفل فهو غاية البعد عنه وهو المركز
فيحصل من المحدد جهتان مختلفتان طبيعيتان باعتبار انه جسم واحد محيط **قوله**
ومما يدل على ان ما منه الجهة المفروضة ثم هو اعني لا ينقسم ان المتحرك الى فوق لو
قسمه الى آخره **اقول** لما ثبت ان الجهات الحقيقية وهي فوق واسفل ومما

طرفا امتداد العالم من حيث انهما يقصدان بالحركة والاشارة انما يتحددان بجسم واحد
محيط بالاجسام والحكماء يبرهنون في كتبهم ان الجهات لا تنقسم وبان اخرى تشبه
ان ما منه الجهة اعني المحدد للجهات لا ينقسم بالبرهان الذي استدل به الحكماء على
ان الجهة لا تنقسم وتقريره انه لو انقسم ما منه الجهة بالفعل فاذا تحرك جسم الى فوق
وقسم المحدد وحصل فيه فاما ان يتحرك بعد عبوره من حيث هو الى فوق او لا يتحرك فان
عبر او من الجزئين الى فوق فلا يكون جهة الفوق الا الجزء الابعد دون الاقرب وان
لم يتحرك الى فوق ولم يعبر اقرب الجزئين المتحرك عنه الى اسفل فلا يكون جهة فوق الا
الجزء الاقرب فعلى كلي التقديرين يلزم ان ينحصر الجهة كلها وجملة ما يعرض جهة جزء
هو الجهة وحينئذ لا مدخل للآخر في الجهتية وكلامنا في عين ما منه الجهة وهو الذي
لا احد معه غيره مما لا مدخل له في الجهة وهو المحدد **قوله** وليس هذا كان
المتعين بمركزه المحدد اذا وصل المتحرك الى عاشره صار بحصة جهة من الكل له السفلية
القصوى بذاته الى آخره **اقول** هذا سؤال اورده على ان ما منه الجهة
لا ينقسم وتقريره ان البرهان الدال على عدم انقسام المحدد يدل على عدم انقسام
الارض الواقفة في مركزه فانها لما كانت غاية السفل فاذا وصل المتحرك اليها وعبر
اقرب الجزئين فاما ان يقال انه متحرك بعد الى السفل او عنه وعلى كلي التقديرين يلزم
ان ينحصر جزء الارض سفلا وكانت غاية السفل من جهة ان طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة
والجواب ان هذا السؤال انما يرد اذا كانت السفلية حاصلة للارض لذاتها وليس الامر
كذلك بل السفلية انما تحصل وتتعين بالمحدد للجهات فان السفلية انما تتعين بمركز
الذي الارض فيه فتحصل للارض السفلية بسبب حصولها في مركز المحدد الذي هو غاية
السفل فاذا فرضنا جسما سائرا في نحو الارض وقطع نصف سمكها فحصل للنصف الاقرب الى
المركز نسبة نسبته الى المحدد سفلية لسفلية الارض لان السفل انما تعين بالمحدد بخلاف
الصاعد الى فوق فانه لا تحصل له الفوقية بسبب الارض لكون المحدد للجهات لا يتغير
ولا يتحدد بشيء من الاجسام حتى يكون الصاعد كلما وصل الى جزء حصل لجزء من الفوقية
لفوقيته المحدد بل المحدد له الفوقية لذاته والارض له السفلية لا لذاتها بل بسبب حصولها
في مركز المحدد الذي كله علو **قوله** وكل شيء نسب الى مكان بانه فيه يكون

مكانه غيره الى آخره **اقول** شروع في بيان يتكلم في شيء من احوال المكان وله امارات
اربعة باتفاق الجماهير الاولى جواز حركة الجسم عنه الى غيره والمعترف بها ليس له ان يقول
المكان هو الهيولى والصورة اذ لا يصح انتقالهما والمكان يصح انتقال المتمكن عنه ولا يعني
بصحة الانتقال الانتقال بالفعل بل جواز الانتقال من حيث المتمكن والجسمية وبهذا المعنى
يجوز انتقال الافلاك عن اماكنها وان امتنع الانتقال عليها بالفعل لصورة نوعية او
امر اخر فكل فلك لا ينتقل عن كلية مكانه بالفعل وينتقل اجزاؤه عن اجزاء مكانه والمعترف
بهذا اللازم يجب ان يفرق بين المحل والمكان فان ذا المكان يصح عليه الانتقال ولا يصح
على ذي المحل ولان الحال شايع في محله بالكلية مجامع له ولا كذلك المكان الامارة الثانية
امتناع حصول متمكنين فيه ويجوز في ذي المحل الامارة الثالثة ان ينسب الجسم اليه بلفظة
في والمعترف بها ليس له ان يقول ان المكان ما يستقر عليه الجسم ولا هو الهيولى ولا الصورة
فان المكان ينسب اليه الجسم بفي ولا شيء من ذلك يستقر عليه الجسم فلا شيء من المكان بما يستقر
عليه الجسم ولا الهيولى والصورة الامارة الرابعة اختلاف المكان بالجهات كفوق و
اسفل وليس للمعترف بها ان يقول ان النفس مكان الجسم فانها مجردة لا جهة لها ولا مكان
فالامارات الاربعة المسلمة عند الجمهور اجتماعها في المكان لا يجتمع في الهيولى والصورة
وما يستقر عليه الجسم فليس واحد منها بمكان ولما قام البرهان على امتناع الخلاء فليس بمكان
كما توهم فالحق ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي فانه قد اجتمع فيه الامارات الاربعة المتفق عليها وهذا السطح قد يكون واحدا
كالسطح الباطن المحدد للجهات وامثاله وقد يكون سطحين لمكان الماء الذي في الطاس
المحيط به سطح باطن الطاس وسطح باطن الهواء وقد يكون اكثر من ذلك كالحجار المختلفة
الاشكال المملوة ماء وقد يكون المحيط متحركا والمحاط ساكنا كالفلك والارض وقد يكونان
متحركين كالسماويات ولما كان المحدد للجهات لا حاوي له فلا مكان له ولا حيز الا ان
يعني بالحيز المكان المحيط وان عني الحيز حينئذ وضعه بعينه نعم يحتمه وعلة الحركة الذي هو
المكان الذي له مدخل ما في العلية وهو متقدم بالطبع على الاجسام المتمكنة **قال**
الشيخ فصل البرزخ المسلك مدد و بنفسه **اقول** شروع في بيان بين احوال الحركات
السماوية وانها ارادية فذكر اولا ان الجسم الميت وهو الذي ليس فيه قوة حيوانية لا يتحرك

بنفسه اذ كل جسم متحرك له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بذاته فليس كالجماد الميت
فان الجماد الميت اذا تحرك وقصد بنفسه الى شيء بالطبع فانه لا يفارق مطلوبه اذ لو
فارقه لزم ان يكون طالبا بالطبع لما هو هارب عنه طبعا وذلك محال ولما كانت الافلاك
متحركة على الاستدارة وكل نقطة تصل اليها تفارقها فليست حركتها طبيعية والا لكان
المطلوب بالطبع مهروبا عنه وهو محال فان كل شيء من النقط مطلوبا فلم فارق او
غير مطلوب فلم قصد وليست ايضا حركاتها قسرية اذ المقسور تابع للقاسر في حركته
ولم يختلف حركاتها بالجهات فان التحريك القسري لا يمكن فيها الا بقسر خارجي فان كل
فلك على الاتراحم ملاحمته ولا يدفعه وكل فلك ادنى كذلك فان كل واحد من المحيط والمحاط
لا يدافع الاخر ولا يفارق موضعه فلا قاسر للافلاك في حركاتها واذا لم يكن حركاتها
طبيعية ولا قسرية فحركاتها ارادية والافلاك وان كانت حركاتها مختلفة فانها كلها
مشاركة في حركة دورية يومية وليست الحركة اليومية التي يحدد للجهات المحركة لجميع
الافلاك قسرية فان القسر لا يمكن ان يكون من حركة اخرى فوقها اذ ليس فوق حركة المحدد
حركة اخرى ولا يدفعه ملاحمته وما عدا محدد الجهات من الافلاك كانت متحركة بالحركة
اليومية ولكل واحد منها حركة تختلفه والجسم الواحد في حالة واحدة لا يمكن ان يتحرك
حركتين مختلفتين بذاته ولا قاسر لها فيلزم ان يكون بعض حركات الافلاك بالعرض
وهي حركته تبعا لحركة حاويه فان الحاوي يحمل المحوي معه في حركته مع كون المحوي متحركا
بحركته الخاصة بذاته كالمار في السفينة الجارية الى خلاف حركتها فان ذلك المار يشكل
الحركة بذاته والاخرى يقبلها بتوسط السفينة التي هو فيها فالحركة اليومية التي اشترك
فيها جميع الاجرام الفلكية لا يكون الا من جسم محيط شامل متحرك ومحرك لجميع الافلاك
ولكل واحد منها حركة اخرى ومحرك كل واحد من هذه الاجرام الفلكية حي بذاته ومدرك
لذاته فيكون نوريا مجردا قائما بذاته فانه لما لم يكن لاجرام الافلاك ميل يخالف نفوسها
فليس لنفوسها وابدانها الا ميل واحد بخلاف ابداننا فان ميلها يخالف ميل نفوسها فميل الابدان
الى جهة المركز وميل النفس قد يكون الى الجهة الموافقة لحركة البدن وقد يكون الى
خلافها واذا ثبت الميل المستدير الارادي لكل واحد من الافلاك لزم ان يكون لها
نفوس مجردة نورانية ناطقة مدركة للمعقولات ويظهر من هذا ان الاجرام الفلكية

بسبب الحركة الدائمة المستمرة مقهورة للانوار المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك
الحركات الدائمة وفي ذلك امنة من الفساد والشهوات والغضب فلا يكون حركاتها لمطلب
شهواني وغضبي فان المقصود من الشهوة حفظ الشخص والنوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات
والموذيات وهما لا يتصور ان يفتقر اليهما ولتمام ملكه اي الافلاك ولا يستفيد لان كل كائن فاسد
لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان
المركب المكون واما عند الفساد فظاهر لتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة
والحركة المستقيمة انما يكون عن ميل مستقيم والذات للافلاك الميل المستدير دون المستقيم
لامتناع اجتماع الميلين على ما عرفت واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لمطلب
شهواني ولا غضبي وليس مطلوبها نفس الحركة فانها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية
بل هي وسيلة الى تحصيل غيرها من الكمالات فليست النفوس الفلكية ولا اجرامها تقتضي
الحركة لانها ثابتة والثابت لا يقتضي الا الثابت ولا يجوز ان يكون مطلوبها حاصلا فان تحصيل
الحاصل محال وليس امرا جزئيا لا يمكن توهمه والا لانتهت ووقفت لذلك ان وقع فمطلوبها امر
كلي فهو المقصد عقلي نوري ولما كان كل واحد من الكواكب السبعة لحركات كثيرة من
رجوع واستقامة وبطؤ وسرعة وقرب وبعد وغير ذلك من الاختلاف في الحركات التي
لا يمكن الا بعدة افلاك من ممثل ومايل وخارج مركز وتدوير كما هو مشروح في علم الهيئة
فلا بد لكل واحد منها سبب الحيوة والحركة من نفس ناطقة هي نور مجرد عن المادة لافتقارها في
تحققها وكمالاتها الى الانوار المجردة بذاتها المتصرفة فيها **قوله** ولما لم يصدر
من نور الانوار غير النور الاقرب وليس في النور الاقرب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة
فيه الى كثرة جهات فيما يقتضيه **اقول** يريد بيان كيفية صدور الموجودات
عن النور الاول الواجب لذاته وقد عرفت ان الصادر الاول عنه تعالى لا يجوز ان يكون
الا واحدا بسيطا هو العقل الاول والنور الاقرب وليس فيه جهات كثيرة لا ذاتية ولا
عرضية اذ يرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات في ذات علته فيقتضي تكثر واجب الوجود
لذاته تعالى عن ذلك فيجب ان يكون النور الاقرب بسيطا واحدا لا كثرة فيه ولا يجوز ان يكون
الصادر الاول عنه جسم واحد دون العقل النوراني والا لزم ان يقف الوجود عنده بحيث
لا يحصل في الوجود شيء من الانوار والاجسام والوجود بخلافه فان الوجود يشتمل على انوار

كثيرة

كثيرة مجردة وغير مجردة واجسام كثيرة فلكية وعنصرية وليس فيه الا جهة واحدة لتصور
حصول جهات الكثرة عنه فلا يصدر عنه الا نور واحد مجرد هو العقل الاول فان صدر
عن هذا النور الاول الاقرب نور اخر مجرد وهكذا عن هذا النور نور اخر مجرد وكذا
الى الحد الى اخر الوجود ولم يوجد عن واحد من هذه المعلولات ابيسية لم يمكن وجود الجسم المركب
من الهيولى والصورة الذي ليس احدهما علة للاخر ولم يوجدا معا من شيء واحد فلم يوجد
العناصر الاربعة التي تركبت المواليد الثلثة عنها اذ لا يترتب فيها بين الانسان والفرس
ولا بين نوع من النبات والمعادن ثم اذا صدر عن كل نور نور على تعدد بحواره لم يحصل حيث
النورية لا يحصل عنه الجوهر الجسماني المظلم فان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من
بعض الوجوه فيجب ان يكون النور الاقرب الاول يحصل منه جسم واحد هو محيط اعظم الاجسام
ونور مجرد فان فيه اعتبارين احدهما انه فقير في ذاته عن الاول تعالى تقدس وهو
تعقل فقره الذي هو هيئة ظلمانية في ذاته وهو مع ذلك شاهد نور الانوار واجب الوجود
لذاته وشاهد ذاته ايضا اذ لا حجاب بينه وبين نور الانوار فان الحجب انما توجد في الابعاد
والاجرام ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولجميع الانوار المجردة بالكلية فاذا شاهد نور
الانوار الذي لا اتم منه ولا اكمل يستظلم نفسه ويستغسق بالنسبة الى ذلك النور الاعظم بل
النور الاتم لا بد وان يقهر النور الانقص فيضعفه فباعتبار ظهور فقره لنفسه واستغساق
ذاته وظلمتها عند مشاهدة نور الانوار وشدة اشراقه بالنسبة الى ذاته تعالى يحصل عنه ظل
وهي جسماني هو البرزخ الاعلى والجسم الاول الحاوي لجميع الاجسام والمحيط بها الذي لا
جسم في الوجود اعظم منه وباعتبار غناه بالواجب لذاته ووجوبه به ومشاهدته جلال نور
الانوار وعظمته يحصل منه نور اخر مجرد عن المواد بالكلية فالجسم الاول المحيط ظل ذلك
النور الاقرب العقل والنور القائم بذاته المدرك لنفسه منه وظلمة انما هو لظلمة فقره ولا يعني
بالظلمة الا ما ليس بنور في حقيقة ذاته فقط في هذا المقام لا ما يلازم المساوي ان الظلمة
عدم النور فيما يمكن فيه النور **قال** الشيخ قاعدة النور السافل اذا لم
يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه الى اخره **اقول**
جميع الانوار المجردة عن المواد لما لم يكن ذات ابعاد وجهات لم يحجب بعضها بعضا لما علمت ان الحجاب
من خاصية الابعاد الجسمية واذا لم يكن بين النور السافل وبين النور العالي حجاب فلا محالة انه

كمقتبس

يشاهد العالي ويشرق عليه نوره ويلزم من ذلك ان يحتجب النور الابعد السافل وكل نور مما هو فوقه بالمرتبة ان يشاهد نور الانوار ويشرق عليه شعاعه ولا يقال انه يلزم من تكثر الاشراقات على الانوار المجردة الكثيرة تكثر الجهات في نور الانوار باعطاء الوجود وتكثر الاشراقات لانا نقول ان تكثر الاشراقات الممتنعة عليه انما هو اذا وجدت عنه وعن مجرد ذاته الوحدانية من جميع الوجوه اما اذا وجدا لنور الاقرب والعقل الاول عن ذاته ولذاته فقط واشرق نوره عليه لاستعداده لقبول ذلك مع عدم الحجاب بينه وبين الواجب لذاته فليس بممتنع وكذا اشراقه على باقي الانوار المجردة لاستعدادها المستدعي لشروق الانوار عليها من نور الانوار ولمقابلتها له وعدم الحجاب بينها وبينه فحينئذ يجب اشراق النور من شمس عالم العقل ونير الاعظم على تلك القوابل النورية بسبب استعداد القوابل لا لتكثر جهات الفيض فههنا جهات كثيرة من صلوح القوابل وعشقها لنور الانوار وعدم الحجاب وبالجملة علة قابلية وشرايط مصححة حصول الاشراق على كل قابل والشيء الواحد البسيط جاز ان يحصل منه اشياء كثيرة متعددة مختلفة الحقائق لاختلاف احوال القوابل وتعددها لا لتكثر الجهات المختلفة في الذات الواحدة البسيطة

قال الشيخ فصل الجود افادة ما ينبغي لا لعوض الى آخره

اقول الجود عند الحكماء افادة ما ينبغي لا لعوض وانما اشترطوا كون المفاد ما ينبغي لان المفيد لما لا ينبغي لا يسمى جوادا لعدم الاستفادة فانه يجب ان يكون ما يفاد للمستفيد مرغوبا فيه وانما اشترطوا عدم العوض لكون المفيد لما ينبغي طالبا بذلك عوضا مما من عين ومدح وثناء وتخلص عن مذمة وقبح او اظهار فضله او وده او امثال ذلك فليس بجواد بل هو معامل فلا شيء اشد جودا ممن هو في حقيقة ذاته نور وهو متجلي على جميع الوجود وفياض لذاته على كل قابل مستعد من غير بخل واما الملك فهو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء وهو نور الانوار وقوله ان الملك هو الذي له ذات كل شيء يكفي ولا حاجة الى قوله وليس ذاته لشيء فان من له ذات كل شيء لا يكون ذاته لشيء فالمقصود من ذكر الجود والملك انما هو نفي الغرض عن فعل الواجب لذاته واذا لم يكن فعله لغرض فلا يكون بالارادة والاختيار لعدم حلوهما على الغرض اذ لو كان فعله لغرض هو الاستكمال بالفعل وكل مستكمل بفعل يخرج عن ذاته فليس بكامل في ذاته فالباري تعالى ليس بكامل في ذاته وكل فاعل بالارادة

و

والاختيار مستكمل بالغير فان كل مريد ومختار لا بد وان يختار احد طرفي المقتضى لغرض واذا وجد الغرض وهو الذي يحصل وجود الفعل عند فاعله اولى من لا وجوده حصل الارادة والاختيار الموجبان لترجيح الفعل واذا انتفى الغرض لم يمكن وجود الفعل على جانب العدم لخلوه عن الغاية

قال الشيخ قاعدة ولما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين وليس بخروج شيء من البصر الى آخره

اقول قد عرفت بطلان راي من يقول ان الرؤية انما هي بخروج شعاع من البصر يلاقي المبصرات والفروع المبتنية عليه وكذلك بطلان راي المعلم الاول ان الرؤية انما هي بانطباع المرئيات في الرطوبة الجليدية وتاديها الى ملتقى العصبتين المجوفتين وان الرؤية انما هي بالاشراق الحضوري الذي للنفس على المرئيات بشرط مقابلة المرئي المستنير للعين السليمة من الآفات والموانع لا غير وهذا شريف لا يطلع عليه الا من عليه الروحانية واما الصور المتخيلة للانسان والصور المرئية في المرايا عند تناهي الحكماء في مكان ولا جهة ولا في ذي موضوع لها من الاجسام التي بيننا والا لوجب تناهيها ومحدها ودليلهم صور المرايا الغير الموجودة فيها وسياتي الكلام في هذه الاشياء على التفصيل وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فان بطل القدر موجب للابصار ولهذا فان القرب المفرط من العين انما كان مانعا من الرؤية لان الاستنارة بالانوار العرضية او النورية نفسها شرط لرؤية المرئي فلا بد من حصول النورين اعني النور الناصر والنور المبصر والجفن عند التغميض انما لا يرى لانه لا يستنير استنارته بالانوار الخارجة العارضية ونور البصر ليس له من القوة النورية النيرة ما ينوره فلذلك لا يرى لعدم استنارته وكذا الحال في كل قرب مفرط واما البعد المفرط فانما كان مانعا من الرؤية لانه في حكم الحجاب لقلة المقابلة وضعفها وهو شرط الرؤية فالجسم المستنير النور بنفسه كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة والرؤية مهما بقيت الاستنارة او النورية

قال الشيخ قاعدة اخرى اشراقية اعلم ان للعين مشاهدة وشروق شعاع الى آخره

اقول يريد ان المشاهدة للمستنير وكذا الشعاع الواقع انما هو لها على العين وان كانت العين لها في ذاتها نور وشعاع لو علم لامتنعت الرؤية ايضا فان العين لما كان لها مشاهدة وشروق شعاع عليها وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة فان البصر اذا شاهد الشمس مثلا واشرق عليه شعاعها فذلك

الشعاع يقع عليها حيث هي واما المشاهدة للشمس فانها لا تكون الا بمباينة البصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس مركوزة في فلكها كما عرفت ذلك في مباحث الرؤية وكلما كان المرئي و اشراقه اقرب الى البصر كانت المشاهدة واشراق الشعاع اشد واتم ولو كان الحس نورياً او كانت الشمس المشاهدة في القرب مثل الجفن لزادت المشاهدة والرؤية ايضاً فافهمه **قال**
الشيخ فصل النور السافل لا يحيط بالنور العالي فان النور العالي يقهره اما السافل يشاهد **اقول**
كل نور مجرد سافل في المرتبة فانه لا يحيط بالنور المجرد العالي في المرتبة العلية فان النور العالي لشدة نوريته وضعف نورية السافل يقهره ويغلبه ولا يلزم من قهر العالي له ان لا يشاهده فان من خاصية النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها الا انه لشدة نورية العالي وقهر السافل لا يتمكن من الاحاطة به واكتناهه كما لا يتمكن النور البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وينظر اليها لكن لا يحيط بها وكذا في النور الاشد العرضي يحيط بالنور الاضعف ويقهره حتى ربما يتوهم الغافلون عدمه كما هو الحال في انوار الكواكب فان الشمس اذا طلعت لا يبقى لتلك الانوار اثر فلا يحس ولا يدرك الانوار الشمس لشدته وقهره لتلك الانوار واحتجابها عن الحس البصري واستيلاء نور الشمس عليها فيتوهم بعض الناس انها عدمت وان كانت في نفس الامر موجودة قد طمسها شدة اشراق نور الشمس والانوار واذا تكثرت يلزم ان يكون لكل عال في المرتبة العلية على كل سافل في مرتبة المعلولية قهر ويكون لكل سافل الى كل عال شوق وعشق ويفترق الشوق بانه الحركة الى تحصيل كمال عقلي او ظني وغيرها وكل مشاق له لا بد وان يكون حاضراً من وجه غائباً من آخر والمشاق قد نال من جهة حضوره شيئاً وفاته شيء آخر من جهة غيبته وكل خير فهو مؤثر وادراك المؤثر من حيث انه مؤثر هو حب له ولحب اذا افرط يسمى عشقاً والادراك كلما كان اتم والمدرك اشد حسناً كان العشق اشد والادراك التام يمكن الا مع الوصول التام فالعشق لا يكون الا مع الوصول التام وهو اللذة التامة والابتهاج التام فالعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هي المعشوق فنور الانوار تعالى لما كان ظاهراً بالنسبة الى جميع الموجودات التي هي دونه فان شدة نوريته وقوة اشراقه العقلي لا يتناهى عند حد ولا يتخصص بشيء ولا يقف عند حد يتصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يمكن ان يعشق غيره لان ما سواه معلوله وشعاعه وهو مقهور له ومستولي عليه وهو حقير بالنسبة اليه ضعيف بالقياس الى جوهره لكنه يعشق نفسه لانه اكمل الاشياء واجلها واتم

المصحح

الموجودات واعظمها وكماله وجماله ظاهر له مدرك وهو اجل الاشياء فابتهاجه وظهوره لنفسه وادراكه لها اشد من كل ظهور وادراك وظهور ذاته لذاته ولغيره اشد واكمل من كل ظهور في الوجود واكمل واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل فحصول اللذة يفتقر الى قيود الاول الشعور والادراك الثاني الكمال الذي هو عبارة عن حصول ما من شأن الشيء ان يكون له فان كل شيء لا شعور له لا لذة له الثاني وصول شيء الى المدرك والثالث ان يكون الادراك ادراكاً لذلك الواصل الرابع ان يكون الواصل كمالاً الخامس ان يكون خيراً السادس ان يكون الكمال كمالاً للمدرك السابع ان يكون الخير خيراً له الثامن ان يكون الادراك ادراكاً للواصل من حيث كونه موصوفاً بالصفات المذكورة ويريدون بالخير الكمال باعتبار ايثاره عنده وليس الادراك كافياً في حصول اللذة فانه قد يكون بحصول صورة ما وهي للمدرك وليس ذلك بلذة فلا بد من قيد الوصول الذي هو حصول ذاته وانما قيد بكمال المدرك وخيره لانه قد يدرك وصول الكمال والخير ولا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ بادراك وصوله اليه واذا كان الخير خيراً من وجه دون وجه فلا يلتذ المدرك بادراكه الا اذا كان مدركاً من الجهة التي هو بها خير دون الاخرى وانما قيدوا بقولهم من حيث هو كذلك لان اللذة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله للملتذ ولهذا لعرف الشيخ اللذة بقوله انها شعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل فان الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ بذلك الكمال وكل لذة للادراك انما يكون بقدر كماله من الشدة والضعف وبقدر شدة ادراكه لكماله وضعفه ولما لم يكن اكمل واجمل من نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية يترشح منه وقطرة من كماله و كذلك لا اظهر منه لذاته ولغيره وانما يخفى علينا من شدة ظهوره وكونه ظهوراً محضاً ونوراً صرفاً ومن طرح الظهور والنور عدم الحجاب ان سبب ظهوره حجابه وظهوره سبب بطونه ونور نوره حجاب نوره وكلما جاوز حده انعكس الى ضده وكذلك حكم العقل والنفس وحقيقة النور الظهور الذي لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع في سنخ النور الناقص واصل عشق الى النور العالي الذي هو علته ومنشؤه وفي سنخ النور العالي الكامل قهر للنور السافل وعلته وكمال ظهور نور الانوار لذاته على دوام فكذلك لا مزيد للذاته تعالى وعشقه لذاته على دوام فان ذاته المقدسة لما شاء وظهوره لحق يكون الظهور

زايدا عليه او يكون الظهور زايدا من ذاته حتى لا يكون ذاته ظهورا محضا بل ظهورا مع شيء اخر فلا يكون نورا محضا بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التي لا تشوبها شيء من الجهات او اللوازم النورية او الظلمانية وكما لا تقاس نوريته غيره من الانوار الى شدته و كما له الغير المتناهي فلا تقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته فان كماله تعالى لما كان هو الكمال الحقيقي وادراكه هو الادراك التام فيكون اللذاذة بلا شك اكمل اللذات على الاطلاق فهو اشد الاشياء ادراكا لاعظم مدرك لاجل مدرك ولا تقاس لذة غيره به وبنفسه ولا عشقه له ولنفسه الى لذته تعالى وتقدس بكماله وعشقه لذاته ولا تقاس ايضا عشق الاشياء وتلذذها بغيره الى عشقها وتلذذها بذاتها لضعف نوريتها وادراكها بالقياس اليه فانتظم الوجود من المحبة اللازمة لكل نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اللازم لكل عال بالنسبة الى ما تحته على ما سيأتي تفصيله والانوار المجردة اذا تكثرت في النزول في مراتب المعلولية والصعود في مراتب العلية يلزمها النظام الاتم لتكثر الجهات و الاشراقات العقلية الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها وضبطها وتكثر نسبها التي لبعضها الى بعض على الوجه الاكمل في الترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة بسبب الجهات والاشراقات والنسب العقلية الكثيرة المقتضية للترتيب كانها عالم واحد محكم التاليف والتركيب فلذلك كلما تكثرت الانوار المجردة يلزمها النظام الاتم والترتيب المحكم الاعم **قال**

الشيخ فضل فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه الى اخره **اقول**

يريد بالنور الاقرب العقل الاول الذي هو اول صادر عن نور الانوار فالنور الاقرب لما كان مجردا عن المادة فلا حجاب بينه وبين نور الانوار فهو يشاهده ويكون دائما ونور الانوار لما كان هو النور المحض المجرد وباقي الانوار المجردة شعاع منه وشروق ومن طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد فلا جرم يشرق نور الانوار تعالى على هذا النور الاقرب اشراقا عقليا مستمر الوجود ولما كان النور المجرد مدركا لذاته ولغيره وكان ادراك الملايم يقتضي اللذة والمحبة فالنور الاقرب لادراكه لذاته وادراكه نور الانوار يلزمه محبة لنفسه ولنور الانوار الا ان محبته لنفسه مقهورة في محبة نور الانوار لان ادراكه لنور الانوار ومشاهدته لما كانت اكثر ملايمة واحب اليه كانت لذته وشدة الحب بحسب شدة اللذة لفوق الكمال وكثرة الملايمة فيلزم ان يكون محبته لنفسه مقهورة في قهر

محبة

محبة نور الانوار لانها اكمل الذوات واتمها واللذ المدركات واعظمها فمحبة كل نور من الانوار المجردة له واللذاذة اشد من محبته لنفسه والتلذذ بها فيلزم ان يكون محبة النور الاقرب وكل نور مجرد لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار المقدس **قال**

الشيخ اشراق نور الانوار على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما بين لك ان النور الشعاعي يحصل منه في النور المجرد على مثال ما مر من الشمس على ما يقبل منها **اقول**

قد عرفت ان الشعاع الحاصل من الشمس على الارض ليس بانفصال شيء من الشمس بل اذا حصلت في مقابلة ذلك المقابل لقبول الشعاع افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية دون انفصال شعاع من الشمس فهكذا ينبغي ان يتصور كيفية اشراق نور الانوار على الانوار المجردة القابلة للاشراقات الالهية فانه ليس بانفصال شيء منه تعالى بل هو نور شعاعي يفاض من نور الانوار على الانوار المجردة لعدم الحجاب واستعداد الانوار المجردة لقبول تلك الاشعة الشمسية الالهية فان نسبة الانوار المجردة الى نور الانوار في قبول الاشعة العقلية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية واما مشاهدة الانوار المجردة لنور الانوار فانها غير اشراق شعاعه عليها كما ضربنا له المثال في ان العين مشاهدة وشروق الشعاع غير المشاهدة فنور الانوار شمس عالم العقل واشراقه واصل الى جميع الانوار المجردة كالشمس الواصلة اشراقاتها الى جميع الاجسام المقابلة فالنور الحاصل في كل نور مجرد من نور الانوار يسميه صاحب حكمة الاشراق النور السانح وهو نور عارض يعرض للانوار المجردة لا يدخل في حقيقة ذواتها والنور العارض ينقسم الى قسمين احدهما ما يكون في الاجسام وثانيهما ما يكون في الانوار المجردة العقلية وهذه الانوار العرضية تفتقر الى ما تقبلها من الجواهر القايمة بذواتها اما عقلية او جسمية **قال**

الشيخ فضل النور الاقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ومن هذا نور مجرد اخر وبرزخ **اقول**

يريد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحق وترتيبها وكما قد ذكرنا ان النور الاقرب وهو العقل الاول يحصل منه نور مجرد وبرزخ جسماني باعتبار غناه بالاول وفقره في نفسه واذا حصل من هذا النور المجرد الثاني نور مجرد اخر وبرزخ جسماني وهكذا يحصل من كل نور مجرد نور مجرد وبرزخ جسماني الى ان يحصل تسعة افلاك كلها والعالم العنصري

على ما نقوله المعلم الاول واصحابه والانوار المترتبة المجتمعة معا بحيث سلسلتها فى
النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد ولا يستقيم ما ذكروه فان كل كوكب من السيارات
له فلك كلى منقسم الى ممثل ومائل وخارج مركز وتدوير وكره الثوابت تشتمل على كواكب اكثر
من قطرات البحار وذرات الرمال مما لا يمكن للبشر حصره ولا بد لهذه الكثرة من كثرة جهات
لا يمكن حصرها عددا و[illegible] الكرة بما فيها من الكثرة لا يتصور حصولها من النور الاقرب الا بجهات
فيه كثيرة فى جهات الاقتضا فان كان هذا البرزخ الجسمانى انى كان من احد العوالى فليس
فيه جهات كثيرة تحصل منها الثوابت كلها لا سيما على راى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وامكان
بحيث ان حصلت الثوابت كلها من احد العقول السافلة فكيف يمكن ان يكون اكثر من برازخ
العوالى وفوقها وكواكبه اكثر من كواكبها ويؤدى الى المحالات ولا يتم البرهان ولا يستقيم
ما ذكره جماعة المشائين ان الثوابت صادرة عن عقل فيه جهات ثلثة ولان الكواكب لما كانت ان
اختلفت بالنوع ولا يمكن حصولها بالجهات الثلثة بل يفتقر الى جهات كثيرة لا تنحصر عندنا
ولا تنضبط وان كانت متفقة بالنوع فتفتقر الى مميزات ومخصصات من الاوضاع والاحياز
وغير ذلك من الاعراض المفتقرة الى جهات مختلفة لا تحصى والاجرام الفلكية كلها بسيطة و
طبيعة واحدة فتخصص كل كوكب بموضع معين لا يكون من لوازم الماهية لاستوا نسبتها الى
جميع مواضع الفلك الثامن ولا بد من مخصص يخصص كل كوكب بموضع معين وكل كوكب ايضا له
نفس ناطقة ولكل من الافلاك والكواكب مادة وصورة جرمية واخرى نوعية فلا تفى
الجهات الثلثة بهذه الكثرة العظيمة فالحق ان الانوار المجردة القاهرة للصادرة عنها
الاجرام الفلكية كثيرة جدا اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين والف والفين ومائة الف
ومن هذه الانوار ما لا يحصل منها برزخ مستقل بنفسه كالافلاك بل يكون مركوزة فى الافلاك
وهى الكواكب فان الاجرام الفلكية المستقلة اعدادها اقل من اعداد الكواكب لكثرة وهى
مترتبة يحيط بعضها ببعض الى احد الاجرام فلا بد وان يكون العقول المجردة كثيرة وان
يكون لها ترتيب فى النزول فيحصل من النور الاقرب الذى هو العقل الاول نور عقلى ثانى
ومن الثانى ثالث ومن الثالث رابع ومن الرابع خامس الى ان يحصل من الانوار العقلية
سلسلة كثيرة العدد ولما كانت هذه الانوار المجردة العقلية الحاصلة من نور الانوار
بتوسط النور الاقرب وباقى الانوار التى بينها وبين النور الاول الواحد لا تحجب

لعددها

لتقدسها عن المواد والابعاد فكلها تشاهد نور الانوار ويشرق عليه شعاعه وينعكس
النور من بعضها على بعض وكل نور عال فى المرتبة يشرق على كل ما تحته فى المرتبة وكل
نور سافل فى المرتبة يقبل الشعاع النورى مما فوقه مرتبة مرتبة فيقبل الشعاع من
نور الانوار بتوسط كل واحد من الانوار التى فوقه فى المرتبة بحيث يكون النور الثانى
المجرد يقبل من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بتوسط النور الاقرب و
اما النور المجرد الثالث فيقبل من نور الانوار اربع مرات مرة منه تعالى بغير واسطة ومرة
اخرى بتوسط العقل الاول ومرتين ينعكس عليه من مرتى الثانى والثالث واما النور
المجرد الرابع فيقبل من النور الفائض ثمان مرات اربع مرات هى الحاصلة للنور المجرد الثالث
من انعكاسه فوقه ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من النور الاول واما النور
المجرد الخامس فيقبل النور الفائض مما فوقه ستة عشر مرة ثمان مرات مما انعكس على الثالث والثانى
الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة ولا تزال الانوار الفائضة
هكذا يتضاعف فى النزول حتى يبلغ المبلغ الذى يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل
من كل من هذه الاشراقات على مركان انوار مجردة عقلية على طبقات وهذه الانوار المجردة
المتضاعفة لما لم يحجب بعضها بعضا والكل تشاهد نور الانوار لعدم الحاجب بينها اعنى البعد
وكل واحد منها تشاهد نور الانوار والانوار المجردة والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع
على كل من يانه وحينئذ يحصل من مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل دون الواسطة
وبواسطة بعضها بعضا جملة عظيمة من الانوار المجردة القاهرة بذاتها كالجملة الحاصلة منها
من اشراقات بعضها على بعض فيتضاعف الانوار المجردة بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدة
قوله واعلم ان الاشعة البرزخية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه لاعداد
اقول يريد ان يبين ان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية
يقتضى حصول انوار مجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان
كانت موجودة فى نفس الامر فانها لا يقتضى حصول انوار مجردة وتقرير ذلك ان الاشعة
الجسمانية العرضية اذا وقعت على جسم برزخى فان النور يشتد فيه بحسب كثرة تلك الانوار
الشعاعية الواقعة عليها وتعددها باجتماع الاشعة النورية فى محل واحد كاشعة سرج
واقعة على حائط مجتمعة فيه لا يمكن تمايز تلك الاعداد الاشعة بعضها عن بعض لا تمايز العدد الى

للاشعه فتمتنع الظل عن بعضها مع بقا بعض فان صنوبره السراج بسبب الدخان الذى
فيها لا يكون شفافا بل لون ستره ما ولذلك لا يمتنع الظل عنها ولا يصل ضوء الصنوبره التى
حولها الى الحايط فيشتد الضوء الشعاعى الواقع على الحايط بسبب كثرتها وعدم ستر بعض
الاشعة وحجابها عن الوصول الى ذلك الحايط وليس اشتداد الاشعة الواقعة على الحايط
وغيره من الاجسام كاشتداد حرارة الماء من مبدء واحد هى النار وحدها او عن مبادى
كالنار والشمس مثلا وسقى بعد زوال النار والشمس تلك الحرارة الشديدة فى الماء وكذلك
ليست الاشعة الواقعة على حايط مجتمعة من عللها كالسرج كاجزاء علة المعلول الواحد
كيف كان فان كل واحد من تلك السرج وان كان جزء من العلة الا انه لا يعدم النور الشعاعى
الذى على الحايط بعدم جزء بخلاف السائر المركب من اجزاء تعدم بعدم كل جزء من الاجزاء واذا
عرفت ان اشتداد الاشعة السرجية على حايط بسبب لزوم اعداد السرج وانه ليس كل
كالاشتداد المذكور فقد يجتمع اشراقات كثيرة على محل واحد جسمانى لا حيز فيه ولا يكون
له علم بالاشراقات ولا بازديادها وتعددها فلا يحصل منها شىء من الانوار المجردة بخلاف
ما اذا كانت الاشراقات النورية المتعددة على حى مجرد عن المادة لا ينفك عن ذاته
ولا عن ما يشرق عليه ولا عما يزداد من كل واحد من الانوار فيحصل بذلك جملة من الانوار
القاهرة العقلية المرتبة بعضها عن بعض باعتبار احاد الاشراقات التامة والاشعة
الكاملة وباعتبار احاد المشاهدات وكلها مترتبة فى النزول العلى وهذه الطبقة
من هذه الانوار العقلية يسمى بالقواهر الاصول الاعلين ثم يحصل من هذه الاصول المترتبة
النورية المجردة باعتبار الجهات العقلية ومشاركاتها ومناسباتها وتراكيب الجهات
جملة من الانوار العقلية المجردة فان حصول الانوار العقلية يفتقر الى جهات مختلفة
ومشاركات ومناسبات من تلك الجهات كما تشارك جهة الاستغنا مع الشعاعات او
تشارك جهة الفقر معها او تشارك جهة الفقر معها او تشارك جهة القهر معها او تشارك
جهة المحبة معها وكما تشارك جهة الاستغنا مع القهر او مع المحبة الى غير ذلك من الجهات
التركيبية وكذلك تشارك اشعة تلك الانوار بعضها مع بعض وكذلك تشارك المشاهدات
بعضها مع بعض والمشاهدات مع الاشعة او تشاركات ذواتها الجوهرية وغير ذلك من
الجهات وتراكيبها العقلية التى لا احاطة بها فى هذا العالم فيحصل من كل جهة بانفرادها شىء

يشارك كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شىء وكذلك بين كل اثنين وثلثه او اربعة
منها فصاعدا شىء وكذلك حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها ويحصل بمشاركات اشعة
انوار الجميع لا سيما الاشعة العقلية الضعيفة النازلة فى الجميع غير الحاصل بالاعتبارات
المذكورة الثوابت كثرتها وصور الثوابت انما حصلت باعتبار مشاركة اشعة بعضها مع اشعة
بعض اخر مع اعتبار جهة الاستغنا والمحبة والقهر والعز والذل وغير ذلك من المناسبات
المحبية التى بين الاشعة الكاملة الشديدة ويحصل من باقى الانوار الحاصلة من الاشعة
الكثيرة والمشاهدات المتعددة وما بينها من المناسبات والمشاركات جميع الاجسام الفلكية
وكواكبها وبسايط العنصريات ومركباتها وكل ما يحت كره الثوابت من الاجسام العلوية وان
كان كل منها نور جوهرى مجرد عن المادة من تلك الانوار المذكورة وهذه الانوار يسمى ارباب
الاصنام النوعية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية ويسمى ايضا بالمثل الافلاطونية
ويحسب وقوع ارباب الطلسمات تحت اقسام الانوار الحاصلة بالمحبة والقهر والاعتدال
لمبادئها تختلف فى الاجرام الكوكبية وغيرها من الاجسام فيوجد بعضها سعيدة وبعضها نحسة
وبعضها معتدلة وهذه الانوار المجردة النوعية اقدم من اشخاصها وطلسماتها تقدما بالطبع
والذات والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانوار المجردة النوعية وتقريره طريق
الاحتجاج بالامكان الاشرف ان عجايب الترتيب الواقعة فى عالم الافلاك والكواكب والعالم
العنصرى وعالم النفوس جملة كثيرة لا يقدر البشر على احصائها والاحاطة بها وكلها معلولات
لعالم الانوار المجردة العقلية وحينئذ يلزم ان يكون النسب الواقعة فى العالم العقلى النورى
النورى وترتيبها اجل واشرف من النسب والترتيب الذى فى العالم الجسمانى ويحال ان يكون
والا فكيف يتصور ان يكون عجايب النسب والترتيبات ولطايفها فى العالم الجسمانى اكثر مما فى
العالم العقلى النورى وهى معلولات واشباه وظلال لتلك رسوم منها فالحق ان عالم الانوار
المجردة هى العلل التامة لعالم الاجرام ونسبه وترتيبه فهى الحقايق الاصلية وما فى عالم الاجرام
من الافلاك والعناصر فروع لها ورشح منها وظلال لها واصنامها وجميع ارباب الشرايع
والكاملين من المتالهين يدعون المشاهدة فيها **قوله** والانواع لا تستفيد عامها
عن مجرد الاتفاقات **اقول** هذا وجه ثان يدل على وجود هذه الانوار المجردة
المتالهة وتقريره انا اذا تاملنا الانواع الموجودة فى العالم السفلى لم نجدها واقعة بالاتفاق

اذ الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجوده عندنا محفوظه لا تغير ابدا
فانه لا يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس والحمار والاسد وغيرها من انواع الحيوانات
انواع اخر غيرها وكذى لا يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم والخوخ والاجاص والبر وغيرها
من انواع النبات انواع اخر غيرها والامور الدائمة الثابته على نهج واحد لا ينبني على
الاتفاقات الصرفه واذا لم يجز ان يكون الانواع الجسمانية التي عندنا عن مجرد الاتفاقات
فليس ايضا وجودها عن مجرد تصور نفوس علوية محركة للاجرام الفلكية وعلى ما يبنيها على ما يراه
بعض الناس بان على تقدير صحة ذلك يلزم ان يكون تصوراتها حاصله لها من علل فوقها
من الانوار المجرده العقلية واما ما ذكره المشاؤون ان الانوار المجرده عناية بالموجودات
وهو تعقلها الوجود على ما هو عليه وهذا التعقل والتصور علة لوجود الموجودات فباطل
ابطالك تلك العناية التي يذكرونها واما ارتسام الصور النوعية في الذوات المجرده النوريه
القاهره المطابقة لما تحتها من الصور فلم يتم ذلك تصحيحه فان ارتسامها بالصور لا بد له من علة
وليس عليها ما هو تحتها في المرتبة فانها لا تنفعل عما تحتها فان العالي لا ينفعل عن السافل وليست
الصور العارضه في بعض الانوار المجرده حاصلة عن صور عارضه في بعض اخر من تلك الانوار
والا لزم ان ينتهي الى الكثرة في العلة والمعلولية الى ان يكون تلك الصور في ذات نور الانوار
فتكثر تعالى عن ذلك ولان الالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاوس لا يمكن الامر فيها كما
ذكره المشاؤون ان علة ذلك الاختلاف اختلاف امزجه الريش فانه لا برهان دال على ذلك
ولا يقدرون على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون
مضبوط ووجود رب نوع حافظ للانواع بعض عليها الهيات المناسبة غير صحيح بل
لا بد وان يكون نوعها الحقيقي قائما بذاته في عالم النور المحض مجردا عن المادة ما لا يتغير
ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه الانواع ومعتنيه حافظة لها **قوله** ولا يتصور
ان يوجد الانوار القاهره المتكافئة عن نور الانوار معا **اقول** لما ظهر ان هذه
الانواع الجسمانية الثابتة عللها الانوار المجرده القاهره وكان بين هذه الانواع تكافؤ من
وجوه كثيرة فان الافلاك التي فوق فلك الشمس اشرف من فلك الشمس والشمس نفسها
اشرف من سائر الكواكب كذى في الافلاك والكواكب والانواع العنصرية لا يوجد فيها ما هو
اشرف من باقي الانواع من جميع الوجوه بل كل واحد منها اشرف من الاخر من وجه واخس من وجه

اخر فيلزم ان يكون بين عللها اعني الانوار المجرده العقلية ايضا تكافؤ من وجوه او تكافؤ
تكافؤ معلولاتها ويريد بالتكافؤ ان يكون عدة من الانوار المجرده لا يكون بعضها علة لبعض
بل يكون معلولة لغيرها ولا يمكن ان يكون الانوار القاهره العقلية المتكافئة صادره دفعه
واحدة عن نور الانوار تعالى فانه ذات واحدة من جميع الوجوه لا يتصور حصول كثرة عنه
دون وسط بل لا بد من وجود انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولي ينتهي في النزول
المترتب طولا الى كثرة بحيث يكون كل عال في مرتبة العلة لما دونه مترتبة المعلولية
فلا يكون فيها تكافؤ ولا يكون لها اصنام متكافئة فان الانوار الحاصلة عنها الاصنام
النوعية المتكافئة حاصلة من الانوار العقلية الطولية الاعلين فيجب ان يكون ارباب
الاصنام المتكافئة انما تكثر بمناسبات اشعة عقلية في الانوار القاهره الاعلين واذا امكن
ان يوجد فضيلة وشرف ارباب الطلسمات النوعية النوريه ونقص في بعضها وخسة بسبب
كثرة الاشعة الفائضة عن الاعلين الموجبة لها ونقصها فيتبع مثل ذلك في ارباب الاصنام التي
النوريه وحينئذ يكون نوع متسلط على نوع اخر من وجه دون وجه لا من جميع الوجوه
كالانسان على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه اخر وكذى حكم جميع الانواع
الجسمية ثم لو كانت الترتيبات الجسمية في الاجرام الفلكية صادرة عن الانوار المترتبة الطولية
الاعلين لوجب ان يكون المريخ الذي فلكه فوق فلك الشمس اشرف من الشمس مطلقا و
كذلك من الوهم وجميع ما تحته وليس الامر كذلك بل بينها تكافؤ من وجوه فبعضها يكون اعظم
كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبعضها اشد نورية وبعضها انقص وهي معلولات للانوار المجرده
العرضية فيجب ان يكون من هذه الانوار العقلية التي هي من ارباب الاصنام تكافؤ من وجوه
فان اثار المعلول مستفادة من اثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها من الاثار و
الاحوال لا يكون مبنية على الامور الاتفاقية المحضة التي لا يتعدد دائما ولا اكثريا بل يجب ان
ينبني على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود فالحق ان الانوار المجرده العقلية ينقسم الى
قسمين وطبقتين القسم الاول الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي وهي الانوار
المجرده عن المواد بالكلية الفائضة عن بعضها بعض على الترتيب ولا يحصل من هذه شيء
من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وعدم الجهة الظلمانية
ثم لو حصل من بعضها برزخ جسماني لحصل من كل واحد جسم ويترتب الاجسام كترتب عللها لكن

الاجسام منها تكافو كما عرفت لا من القسم الثاني لطبقة العرضية المتكافية الغير المترتبة
في النزول وهي ارباب الاصنام النوعية وهي قسمان احدهما يحصل من جهة المشاهدات و
ثانيهما يحصل من جهة الاشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية ولما كانت الانوار الحاصلة
من جهة المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالي اشرف من
العالم الحسي وخصص عالم المثال عن تلك الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات والعالم
الحسي عما يحصل من جهة الاشراقات فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس على
ما في كل واحد من التكافو فان الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس
المتعلقة بها وكل ذلك يوجد مثله في عالم المثال ولا بد ان يكون في كل قسم من ارباب
الاصنام وهو ما يحصل بالمشاهدة والاشراق نور عقلي هو اعظم الانوار العقلية نورا
وشعاعا وهو علة للفلك الاعلى الذي في العالم المثالي والحسي وكما ان الفلك الاعلى المحيط
بكل واحد من العالمين لا تكافيه شيء مما تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها وكذا
يكون حكم علته العقلية بالنسبة الى الانوار العقلية التي في الطبقة المائية العرضية
وكل واحد من الانوار القاهرة ارباب الاصنام يحصل منه في طلسمه البرزخي المستعد لقبول
النفس الناطقة المجردة نفس مدبرة متصرفة فيه غير منطبعة معها بها النورية باعتبار
جهة عالية نورية ويحصل طلسمه البرزخي منه ايضا وهيأته الظلمانية باعتبار جهة فقرية
ما دله وانما اتصل النفس على بعض البرازخ لاستعداده لذلك ولو لم يكن قابلا للتصرف لم يوجد
مدبرا له والانوار المجردة العقلية غير قابلة للاتصال والانفصال فان الانفصال عدم الاتصال
فيما يمكن فيه الاتصال وذلك من خواص الاجسام **قوله** والاعلون يظهر جهات
فقرهم في البرزخ المشترك **اقول** وبعد الطبقة الطولية وهم الانوار المجردة
الاعلون لكونهم من الممكنات لا يخلون عن كثرة جهات جهة نورية وهي جهة الاستغناء بسنخ
الانوار المجردة والانوار العارضة وجهة ظلمانية وهي جهة الفقر ويعبر عنها المشاؤون بجهة
الوجوب والامكان وبعقلهما ويعبر عنهما صاحب الاشراق تارة بجهة الاستغناء والفقر وتارة
بالجهة النورية والجهة الظلمانية واذا لم يكن بد من وجود جهة نورية في الانوار المجردة الاعلين
وهي استغناؤها بنور الانوار وهي الجهة التي صدر عنها الانوار المجردة ارباب الاصنام النوعية
فلا بد من وجود جهة اخرى ظلمانية فقرية فيهم يكون علة لوجود البرازخ المظلمة وهيأتها

الظلمانية والا لم يتصور وجود الاجسام وهيأتها فذكر ان جهات فقر الاعلين يظهر في
البرزخ المشترك الذي هو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب الكثيرة الجمة فانه على راي صاحب
الكتاب يمتنع ان يكون الثوابت صادرة عن العقل الاول اذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب
الثابتة ولا يجوز ان يصدر عن احد من العوالي لعدم الجهات الكثيرة اللائقة بالثوابت
ولا سيما على راي من يجعل في كل عقل جهة وجوب وامكان ولا يجوز صدوره عن احد من
السوافل اذ معلول الاشرف افضل من معلول الاخس ولا يجوز ان يكون هذا البرزخ
المعلول لبعض السوافل اكثر من برازخ العوالي وفوقها وكواكبه اكثر من كواكبها وهي
معلولات للعوالي ولا بد وان يظهر جهة فقر العوالي في برزخ واحد مشترك بين جميع انوار
العالية دون برزخ اخر وكذلك يظهر جهة فقر الاعلين في ارباب الظلمات النوعية جهة
فقرهم يقتضي انتقاص نوريتها اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تاثير وجود
جهة الفقر في الانوار المجردة العرضية السافلة اكثر من وجودها في الانوار المجردة الطولية
الاعلين لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها فان كثرة انعكاس الانوار يقتضي قلة نوريته
والنهاية في المترتبات واجبة لما عرفت فلا يلزم عن كل نور قاهر عقلي نور اخر الى غير النهاية
وكذلك لا يلزم عن كل كثرة من الجهات كثرة من الانوار والظلمات ولا عن كل شعاع شعاع
اخر من غير وقوف لانتهاء النقص في النزول في جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي
وجود شيء اصلا كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة من شيء الى اخر الى حد لا يبقى
له اثر في الاضاءة وان كان لزوم الكثرة لا بد وان يكون عن كثرة ولزوم النور العاجز
عن نور قاهر ولا يلزم ان يكون عن كل كثرة كثرة فان الموجبة الكلية لا تنعكس موجبة
كلية ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهبت البعض الى غير النهاية وهو محال واعلم ان الافلاك
لما كانت متحركة حركة دورية بالارادة فلها حس وادراك ولا يجوز ان يكون النفوس المدبرة
لاجرامها والمتصرفة فيها علة لاجرامها فان النفوس الفلكية تستكمل بابدانها ولا تستكمل
العلة النورية بالجوهر الفلكي المظلم ثم لو كانت النفوس الفلكية علة لاجرامها ومن شان
العلة ان تقهر المعلول فكيف تهربت البرازخ الفلكية بمالك النفوس المدبرة التي هي علة
لها بالعلاقة المدبرة فالمدبرات الفلكية وان كانت انوارا مجردة فعللها كلها هي الانوار
المجردة ارباب الانواع والطلسمات والنور المجرد المدبر للافلاك يسمى النور الاسفهبد وانما

سماه بالاسفهبد لان معناه باللسان الفهلوي مقدم الجيش ورئيسه والنفس الناطقة
ملك البدن وما فيه من القوى فلذلك كان اسفهبد البدن بما فيه **قوله** وهذا
يرشدك الى انه لما كان من لدن الاول ضرورة جهات قهر ومحبة الى آخره **اقول**
لما بين ان الانوار المجردة العالية والسافلة فيها جهات استغناء وفقر يعبر عنهما بالجهة
النورية والظلمانية وعرفت ان نور الانوار قاهر لما دونه وهي عاشقة ومشتاقة اليه
فاذا كان من لدن الاول نور الانوار وجب وجود جهات قهر ومحبة فالقهر منه والمحبة
من معلوله وكانت الانوار المجردة والقاهرة تشتمل على جهات ظلمانية فقرية وجهة استغناء
واستنارة فاذا تركب اقسام بحسب الجهات في المعلولات فحينئذ يصير بعض الانوار
الغالب عليه القهر وبعضها الغالب عليه المحبة وبعض الغواسق البرزخية فيه القهر
من المستنيرات الكوكبية كالشمس والقمر وبعضها فيه المحبة ايضا من المستنيرات
الكوكبية وبعضها غواسق برزخية غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الاثيريات
الفلكية وهي المباينة عن الفساد والخرق والتركيب المؤثرة في الاجرام العنصرية وغواسق
برزخية الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصريات المطيعة لتلك الاجرام الفلكية
القاهرة لها العاشقة لانوار الكواكب واضوائها الشريفة المتحجبة عند احتجابها عن
تلك الانوار الفلكية ولما كانت لمنار مكانها الطبيعي مجاورة الفلك لانها ايضا قهر على
ما تحتها وسيأتي تتمة هذا البحث **قال** الشيخ واعلم ان لكل علة نورية
بالنسبة الى معلولها محبة وقهرا الى آخره **اقول** نسبة وتعني
الوجود نسبة الجوهر العقلي وهو النور الاقرب الى نور الانوار واجب الوجود لذاته
وهي اصل جميع النسب واتمها وافضلها وذلك ان النور الاقرب عاشق لنور الانوار وهو
تعالى قاهر له بعجزه عن الاكتناه والاحاطة به فاشتملت هذه النسبة على محبة من جهة
النور الاقرب وقهر من جهة نور الانوار وطرف القهر اشرف من جهة المحبة ثم سرت
هذه النسبة في جميع الموجودات حتى صار لكل علة نورية بالنسبة الى معلولها محبة بل منها
ذل ولذلك ازدوجت الاقسام وصار الوجود بحسبها قسمين النورية والغاسقة والمحبة
والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالي
واقعا على ازدواج كما جاء في التنزيل ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون هذه المعاني

بالنسبة الى السافل

التي غفل عنها الجمهور فانقسمت الجواهر الى اجسام وغير اجسام وغير الجسم وهو النور
المجرد قاهر له وهو معشوقه واحد الطرفين اشرف من الاخر وكذلك انقسم النور المجرد
الى قسمين عال قاهر ونازل في الرتبة فهو منفعل والاجسام انقسمت الى اثيرية فاعلة
وعنصرية منفعلة والاثيري ينقسم الى السعد والنحس والنيرين لدى احدهما مثال العقل
وهو الشمس والاخر مثال النفس وهو القمر وكذلك انقسمت الاجسام الى العلوي والسفلي
والميامن والمياسر والمشرق والمغرب والذكر والانثى ازدوج طرف كامل مع طرف
ناقص كل ذلك تأسيا بتلك النسبة الاولى العقلية **قال** الشيخ فصل ولما
لم يمكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف فيكون ظلا لترتب عقلي الى آخره **اقول**
كل اثر في المعلول فانه لاجل المناسبة العلة والاجسام كلها مع هيئاتها معلولات للانوار
المجردة واثر من آثارها فالكواكب الثابتة وترتيبها في فلكها لما لم يكن واقعا في الوجود
جزافا فيكون بالضرورة ظلا لانوار مجردة وترتب عقلي ومن الترتيبات الخفية الواقعة
في الوجود وكثرة الكواكب الثابتة لا يمكن الاحاطة بها في هذا العالم ولذلك عجائب العالم
الاثيري ونسب الافلاك بعضها الى بعض وحصرها في عدد على سبيل الجزم امر صعب لا يمكن
ان يبرهن عليه ولا ما يوان يكون وراء فلك الثوابت من العجائب الفلكية وكواكبها شيء كثير
لا يمكن البصر من ادراكه وكذا في نفس فلك الثوابت واذا عجزت القوى البشرية عن الاحاطة
بعجائب الاجرام وترتيبها فالاولى ان نعجز عما لا يدركه الحس ولما كان العالم الاثيري كله
حي لا ميت فيه وكل فلك من الافلاك الحسية له حركة تخالف حركة الفلك الاخر فله نفس
ناطقة مدبرة وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها انما تصل الى الاجرام الفلكية
بتوسط ما هو مركوز فيها من الكواكب النيرة التي منها ينبعث القوى البدنية فيه كالاعضاء
الرئيسة المطلقة فكل كوكب في فلكه تشبه اليه نسبة القلب الى البدن ولما كانت
الشمس المركوزة في الفلك الرابع اعظم الكواكب واشرفها واجلها واكثرها واشدها
نورا وضياء وهي في وسط العالم يعطي جميع الاجسام الانوار ولا تأخذ منها شيئا وتمحو
طبقات الافلاك وغيرها ونورها يعم الامتزاجات العنصرية وتكون المواليد الثلثة
وهو المسمى هورخش وهو طلسم شهريور وهو نور عقلي من اجل ارباب الاصنام فلهذه الفضائل
والكمالات الموجودة في هذا النير الاعظم استحق ان يكون ملك العالم الجسماني وسلطانها

ودنيتها واجب تعظيمه في سنة الاشراق من الحكما المشرقيين وارباب المكاشفات رضي الله عنهم
فانه سر الله الاعظم ومثاله الاكرم كما قال وله المثل الاعلى في السموات والارض وعجيب
اسراره وشدة نورية وضوء انه ما ازداد على جميع الكواكب بحسب المقدار والقرب
بل بالشدة النورية العظيمة فانه سرايح في الليل من الكواكب لساره والمانسة مقدار
مجموعها اكثر من الشمس لا انقباض مع ذلك عانه نفعل النهار ولا نفعله ويسخر العالم
ويفيض عليه من انواره الحسية واسعته القريبة التي منها اسرار نور الانوار ما به
الكون ويحصل بذلك الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة ولافاضة
والاعراض على كل من بدعه وصوره فتبارك الله احسن الخالقين **قال** الشيخ
فصل لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح وخروج شي بل يكفي عدم الحجاب
بين الباصر والمبصر **اقول** قد مر فيما سلف بطلان راي من يقول ان الابصار
انما هو بانطباع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية وبادائها الى ملتقى العصبتين المجوفتين
على ما يراه المعلم الاول واتباعه وابطال ابصار راي من يقول ان الابصار بخروج شعاع
من البصر بل في المبصرات ولا هو ابصار بالاستدلال بالصورة المنطبعة على الخارج عن
البصر على ما عرفت تفصيله والحق ان الابصار انما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي
فيه رطوبة صقيلة مراتية وعندها يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه
النفس مشاهدة وحاصل الابصار يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر لا غير وقد
عرفت ايضا ان النفس الناطقة تدرك ذاتها بل بها لا بصورة ومثال لها في ذاتها
بل لظهور ذاتها لها وعدم الحجاب بينها وبين ذاتها واذا كان الامر كذلك فنور
الانوار واجب الوجود لذاته لما كان نورا محضا مجردا عن المادة كان ظاهرا في ذاته
وكان ايضا ظاهرا لذاته لذاته اذ الظهور المحض لا يمكن احتجابه عن ذاته وكذلك جميع
الموجودات العقلية والجسمية ظاهرة له تعالى فيدركها بالحضور الاشراقي وهو اشرف
انحا الادراك فانه لا يتصور احتجاب شي عن الظهور المحض ولا يحتاج ان يكون ادراكه
الموجودات بحصول صورها في ذاته فيلتزم ذاته المقدسة ويكون فاعلا وقابلا لها
جهة الفعل غير جهة القبول فيتكثر جهاته فلا يكون واحدا حقيقيا واذا كان مدركا
لجميع الاشيا بالحضور والاحاطة الاشراقية التي هي اشد واقوى من كل ادراك بصورة

ومثال

ومثال فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فانه لا يحجبه شي عن شي والله العليم
قوله فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته
اقول لا يجوز في ذات نور الانوار صفة حقيقية متقررة في ذاته كالحياة
والعلم والقدرة وما يجري مجراها اذ لا يجوز ان يكون واجبة فانه لا واجبان في الوجود
ولان الصفة تفتقر الى المحل والمفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن يحتاج الى علة
ان كانت ذاته فيكون قابلا وفاعلا وجهة الفعل غير جهة القبول فالجهتان ان
كانتا من مقوماته كانت الذات البسيطة من كل وجه مركبة او من عوارضه اللازمة
وكان علتهما نفس الذات كان فاعلا وقابلا او غيرهما عاد الكلام الاول ولزم التسلسل
وهو محال ولا بد من انتهائها الى جهتين داخلتين في الذات واشكال الصفة الممكنة
غير ذاته الواجبة او كانتا الجهتين خارجتين من العوارض المفارقة فيكون الغير موثرا
في ذاته تعالى وهو محال فنور الانوار الذي نفس الظهور المحض علمه وبصره جميعه
وقدرته شي واحد وهو النورية الصرفة فنوريته قدرته وان النور من شانه ان
يكون فائضا لذاته وظاهرا لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته **قوله**
والمشاؤن واتباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس زائدا عليه **اقول** لما راى
المشاؤن ان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم حكموا بان علم الواجب لذاته
لا يجوز ان يزيد على ذاته لئلا يتكثر ذاته المقدسة بما تقرر الذي مر فقالوا ان علمه
تعالى هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وان وجود الاشيا هو عبارة عن علمه
بها وابطل الشيخ في هذا الكتاب هذا الراي بان الواجب لذاته اذا علم ذاته وكان علمه
بذاته هو وجود الاشيا فان علمه لزم من ذلك العلم الاشيا فيلزم تقدم العلم على الاشيا
وعلى عدم الغيبة عنها لان عدم الغيبة عن الاشيا انما يكون بعد تحققها ووجودها
واذا تقدم العلم على الاشياء ولا بد وان يتقدم على عدم الغيبة عنها فكما ان معلول
الواجب لذاته مغاير لذاته فلذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته وان لم يتقدم العلم بذاته
على وجود الاشيا لم يكن العلم بالذات هو وجود الاشيا ولا معلوله له واما قيل ان علمه
بلوازمه اعني الاشيا فلوازمه هو ذاته ايضا وذاته علة وجود الموجودات فعلمه بلوازمه
علة لوجودها ويحقق هذا الاعطوا انه تعالى اذا علم انه هو الوجود المحض وهو اصل وجود

الموجودات على ترتيبها فعلم ان ذاته مبدا لها فنطوى علمه بها فى علمه بذاته اذ ذاته
لا تغيب عن ذاته بل هى ظاهرة وكل انسان اذا علم ذاته فعلمها بجهة عالمة قادرة مريدة والا
فلا يعلمها على ما هى عليه وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالمعلولات اعنى الموجودات ينطوى
تحت علمه بذاته من غير لزوم كثرة فى علمه وذاته وهذا الكلام فاسد فان علمه بذاته عند
هذا القائل عبارة عن ذاته المقدسة المجردة عن المادة وعدم الغيبة عنها لا غير ومما سيان
فكيف ينطوى العلم بالاشيا الكثيرة المحتاجة الى اضافات متعددة فى السلب الذى يلزمه اضافة
واحدة فان التجرد عن المادة سلبى معناه انه غير مادى وعدم الغيبة ايضا سلبى ولا يجوز ان
يعنى بعدم الغيبة عن الذات الحضور فان الشى لا يمكن ان يحصر عند ذاته فان الحاضر لا بد وان يكون
مغايرا لمن عنده الحضور فالحضور انما يتحقق فى شيئين متغايرين فكيف ينطوى العلم بالغير فى السلب المحض
ثم الضاحكية غير الانسانية اللازمة لها ولا محالة ان العلم باللازم غير العلم بالملزوم وحينئذ لا يكون
العلم بالضاحكية منطويا فى العلم بالانسانية الغير الدالة عليها بالمطابقة والتضمن بل انما لا التزام
وهى دلالة خارجة فالعلم بكل واحد منهما يحتاج الى صورة غير الصورة الاخرى فالواجب لذاته
لا بد وان يكون العلم بذاته غير العلم بكل واحد من لوازمه الكثيرة التابعة لذاته فعلمه بها ايضا
تبعا لعلمه بذاته يلزم من هذا تكثر الذات وهو محال والى هذا المعنى اشار بقوله فاذا علمنا الضاحكية
احتجنا الى صورة اخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة بمعنى ان العلم باحد المتلازمين الدال
بالالتزام على كل واحد منهما على الاخر بالالتزام يفتقر فى العلم بالاخر الى صورة اخرى للازم الاخر حتى يعلمه
بالفعل وذلك انما يكون عند الالتفات الى اللازم الاخر بطريق الالتزام وحينئذ تحصل صورته فى
النفس بالفعل وقبل ذلك كان العلم به بالقوة القريبة من الفعل واما ما ذكروه من الفرق بين العلم التفصيلى
بمسايل وبين العلم الاجمالى الذى هو علم بالقوة بها ومن العلم بتلك المسايل اذا ذكرت لانسان فوجد فى نفسه
علما باجوبتها قبل الخوض فى الجواب فباطل لا يستقيم فان الذى يحصل للانسان من نفسه من الجواب عند عرض المسايل
انما هو علم بالقوة اذ يجد من نفسه ملكة وقدرة على جواب تلك المسايل المذكورة والقوة التى بعد السؤال على الجواب
وان كانت قوة فالقوة التى بعد السؤال على اجوبة المسايل اقرب من المتقدمة على السؤال فان الوجود
الشى مراتب بحسب القرب والبعد من الشى الذى له القوة فالانسان الذى يطلب منه الجواب غير عالم بكل
مسئلة على التفصيل الا اذا تحصل عنده صورة كل واحد منها على الخصوص مفصلا وعرفت ان الواجب لذاته
ممتنع حلول الصور فيه فلا يكون علمه بالموجودات بهذا الطريق المحتمل **قوله** ثم اذا كان

عن

غيبته نسبنا كيف يكون علما بها وعنايته **اقول** يعنى اذا كانت ذاته تعالى
غير لوازمه والادراك عندهم عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة وذلك سلبى فسلبنا كيف
يكون علما بالذات الواجبة ولوازمها المسمى عندهم عنايته فان العناية على رايهم هو علم الواجب
لذاته بكيفية ما يجب ان يكون عليه من النظام واما اذا كان علم الواجب لذاته بالاشيا الموجودة
حاصلا من الاشيا فبطل حينئذ العناية التى هى عندهم عبارة عن علمه بذاته الذى هو علة لوجود
الاشيا كلها ومستلزم للعلم بكيفية ما يجب ان يكون عليه الكل من النظام واذا بطلت العناية
المتقدمة على الاشيا والعلم المتقدم فالحق فى مسئلة العلم هو ما ذهب اليه صاحب حكمة الاشراق
وهو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكما المتالهين ان علم نور الانوار الواجب لذاته هو كونه
نورا لذاته وظاهرا لذاته فانه هو الظهور المحض المجرد وعلمه بالاشيا الموجودة هو كونه ظاهرة
له على سبيل الحضور الاشراقى اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات و
صورها الثابتة فى بعض الاجسام كالفلكيات واما الاشيا التى تكون ظاهرة وحاضرة له تعالى
لا بانفسها بل بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية الفلكية فان الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة صورها فى النفوس المدبرة للاجرام الفلكية حاضرة وظاهرة
له فان الاحاطة الاشراقية الظهورية لما كانت على حامل تلك الصورة يكون اتصاله على تلك
الصورة وكذا ان كانت المبادى العقلية صورة يكون ظاهرة وحاضرة له فالاحاطة الظهورية
الاشراقية عامة له وللمبادى العقلية فهو حاصل علمه الى ظهور ذاته لذاته او ظهور الاشيا له
كيف كان والظهور اضافة لانها لا تكون الا بين شيئين او اكثر واما عدم الحجاب فهو الحجب للابصار
فهو سلبى لا يفتقر اليه فى الادراك الالهى فانه لا يحجبه شى عن شى والذى يدل على ان الاضافة
الظهورية كافية فى علم الواجب لذاته بذاته وبالاشيا ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشى
للبصر مع عدم الحجاب لا غير فكون اضافته تعالى الى كل ظاهرة له ابصار وادراكا له ولا يحجبه شى
ولا يفتقر الى ان يعلم ان ادراكه هو ظهور ذاته لذاته والاشيا مع عدم الحجاب واما تعدد الاضافات
المحضة العقلية القائلة الى الاشياء الكثيرة فلا يستدعى تكثرا فى ذاته تعالى فانه اذا علم بالظهور
الاشراقى صورة زيد الموجود كان له اضافة مبداية اليه فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك
الاضافة المبداية الحاصلة اليه ولا يلزم من بطلانها تغيره فى نفسه فان تغير الاضافات المحضة
لا يلزم منها تغير المضاف اليه فان ما يتعالى علينا الى يسارنا يتغير اضافته اليه دون تغير

ذواتها في نفسها وأما العناية التي ذكرها المشاؤون فقد عرفت في البحث الثاني والنظر اليوناني انه لا حاصل لها و
اما النظام العجيب الموجود في العالم فلم يحصل من العناية كما ذكروه بل هو لازم من عجيب الترتيب الموجود
في المجردات العقلية والنسب الواقعة بينها وانوارها المنعكسة من بعضها الى بعض كما عرفت تفصيله
وهذه العناية التي عرفت فسادها وانها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يطلقون بها
مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية وارباب الطلسمات النورية التي هي علة الوجود والنظام
الجسماني وهي في نفسها فاسدة فالحق ان مراتب الارواح ونظامها انما هو عن مراتب الانوار
المجردة المحضة واشراقاتها العقلية المندرجة بالمراتب في النزول العلي الممتنع في الارواح فلا
الجسم لا يحتاج ان يكون على الجسم **قوله** واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض
الى اخره **اقول** اذا كان في سطح سواد وبياض وهو في مقابلة الشمس فان البياض
يرى لنا اقرب من السواد لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد يرى ابعد لانه اشبه
بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد مشاكل للظلمة اذ على البياض تلوح سائر
الالوان كما ان في النور يرى سائر المرئيات ولا يظهر على السواد شيء اصلا كما لا يرى في الظلمة شيء
اصلا والنور والظلمة يسريان في الاجسام المشفة كسريان الروح في الجسد ويسريان فيها دون
زمان واما عالم النور المحض فلمن عن بعد المسافة ولما كان النور المجرد اعلى من ان يعلم
كان ادنى اليك الى دون لشدة ظهوره ودقة اشراقه فالواجب لانه نور الانوار ابعد الاشياء
عنا من جهة علو رتبته واقرب الاشياء الينا من جهة شدة ظهوره وقوة نوريته والوسائط
وان كان اقرب الينا من جهة العلية والتوسط الا انها ابعد عنا منه من جهة شدة الظهور
واقرب الموجودات الينا نور الانوار وشمس الشموس اذ لا اظهر وانور واجلى منه فهو لا محالة
اولى الاشياء في كل ذات وفي كمالها وما علاه وان كان له ما شرحا منه استفاد ذلك فهو القاهر
لجميع الموجودات والعالم عليها فهو واهب وجودها ومعطي كمالها اذ لا اله الا هو النور المصور و
النور هو مغناطيس القرب فان العقل والنفس كلما كانت اشد نورا كانت اقرب من نور الانوار
ولا تغترن بذكر النور المحسوس **قال** الشيخ فصل ومن القواعد الاشراقية
ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد **اقول**
هذا اصل عظيم مفيد وهو من فروع ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وبيانه ان
الممكن لما كان منه الاخس والاشرف ووجد الاخس فهذا دليل على ان الممكن الاشرف وجد قبله

لان

لان الممكن الاخس اذا وجد كان من معلولات الواجب لذاته ان كان صدوره بواسطة
معلول اخر كان ذلك علة لهذا الممكن الاخس متقدما عليه بالذات وهو اشرف منه وان كان صدوره
عنه لا بواسطة فان صدر عنه مع ذلك الممكن الاشرف ايضا لا بواسطة فقد صدر عن الواحد الحقيقي
اثنان وهو محال وان صدر عنه الاشرف بواسطة كان المعلول اشرف من العلة فان الممكن
الاخس بالفرض صدر عنه بلا واسطة فاذا صدر عنه الاشرف بواسطة لزم صدور الاشرف
عن الاخس وهو محال وان لم يصدر عنه الاشرف مع امكانه بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال لذاته وان جاز ان يلزم لاستحالة خارجة عن ذاته فاذا فرض وقوعه
لا يقتضي الوجود ولا بعض معلولاته لامتناع صدور الاشرف عن الاخس فيستدعي وقوعه
جهة اشرف مما عليها الواجب الوجود وذلك محال واذا لم يصدر الاشرف عنه على تقدير صدور
الاخس لا عن بعض معلولاته ولا عن جهة اشرف مما عليها الواجب الوجود صح قوله ان الممكن الاخس اذا
وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد وهنا نوع بيان لهذه الملازمة واذا لم يكن في
الوجود اشرف من الواجب لذاته ولا اشرف من معلوله الاقرب وهكذا يرتب الشرف والخسة
بحسب الصعود والنزول على الترتيب فلا يصدر عن الاخس الاشرف بل عن الاشرف الاخس الى اخر
المراتب ومما يبنى على هذه القاعدة التي هي امكان الاشرف ان الجواهر المجردة بالكلية عن المواد
وهي الانوار القاهرة العقلية اشرف من النفوس المجردة المدبرة للابدان والجواهر المجردة بالكلية
ممكنة الوجود والا لما امكن وجود الجواهر المدبرة للابدان لكنا برهنا على وجود الجواهر المجردة المدبرة
للابدان الانسانية فيلزم ان يكون الجواهر العقلية ممكنة وموجودة قبل النفوس المدبرة للابدان
على قاعدة الامكان الاشرف ثم النفوس المدبرة اشرف من الاجسام والصور والاعراض الحالة فيها
قوله فيجب ان نعتقد في النور الاقرب والقواهر والافلاك والمدبرات ما هو
اشرف واكرم بعد امكانه وهي خارجة عن عالم الاتفاقات فلا يعوقها عما هو كمالها **اقول**
لقائل ان يقول على قاعدة الامكان الاشرف انه لو كان حصول الامكان الاشرف واجبا بالتقرير
المذكور لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ولكن نرى اكثر الخلق ممنوعين
عن كمالاتهم التي حصولها للاشخاص اشرف من لا حصولها وجوابه ان قاعدة الامكان الاشرف
انما تطرد وتصح استعمالها في الممكنات الثابتة التي لا يمكن ان تعدم بامور خارجة بل يكون مستمرة
الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية واما الممكنات الواقعة تحت الحركات

كالمركبات العنصرية فإن الحركات مؤثرة في وجودها وعدمها فيمكن عليها أشياء كثيرة تحدث ذاتها
وتصير بأسباب أخرى خارجة عنها ممتنعة الوجود عما هو أكمل وأشرف وكل ما هو واقع تحت الحركات
هكذا الحكمة فيجوز أن يعطى الشيء الواحد مرة شريفا وأخرى خسيسا لاستعداد ما تعده الحركات اللازمة
لا لذاته بخلاف الأمور الدائمة من العقول والنفوس والأجرام الفلكية التي لا يختلف شيء منها
وحسبها الاختلاف الفواعل والاختلاف جهاته فيفعل بالأشرف أشرف وبالأخس أخس الأمور
الدائمة المذكورة ولوازم الكليات لطبيعة عما هو أشرف لها وأكمل استعداد حادث
لتقدمها عليها وتعليلها لنهاية غير داخلة تحت الحركات وهذا بحث شريف ذكره في المطارحات
أنه استفاده من إشارة إجمالية لإمام الباحثين أرسطوطاليس قال في كتاب السماء والعالم ما معناه
أنه يجب أن نعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف والشيخ فصل هذا الإجمال على ما هو
مشروح في كتبه ولا يريد بعالم الاتفاقات وقوع شيء لا لمرجح بل يريد بالاتفاقي كل ما يلحق
الماهية لا لذاتها مما يختلف الأشخاص مع ذكر ما يخصص أشخاص الماهية العنصرية يحتاج إلى
أسباب خارجة لا تتناهى وكل شيء ممتنع بعض مع إمكانه في ذاته فإنه لا يوجد في الماهيات الكائنة
التي فوق الحركات فإن هذه وإن أمكنت في ذاتها فلا يمنعها أمور خارجة عن ذاتها لتقدمها
على الخارجيات التي هي الحركات فلا يصلح للعلية **قوله** ثم عجائب الترتيب واقعة في
عالم الظلمات **أقول** هذا مما بني على قاعدة الإمكان الأشرف فإن عجائب
الترتيب الواقعة في العالم الجسماني المسمى بعالم الظلمات والبرازخ كثيرة لا يمكن الإحاطة بها
ومع ذلك فالعقل يتحير في ذلك القدر الذي يدركه وذلك ظل لما في العالم العقلي النوري الذي
هو علته فيجب أن يكون الترتيب الذي بين الأنوار المجردة العقلية أشرف من الذي بين لها
التي بين الأجسام الظلمانية فيجب على قاعدة الإمكان الأشرف قبلها وجماعة علماء المشائين يعترفون
بعجائب الترتيب في عالم البرازخ الفلكية والعنصرية وحصروا العقول مع ذلك في عشرة على ما هو مشهور
في كتبهم فيلزم أن يكون العجائب في العالم الجسماني وهو أكثر وأظرف من وجودها في العالم العقلي
الذي هو علة له والحكمة فيه أكثر على قواعدهم ولعل الأمر كذا لأن العقل الصريح الذي لا يشوبه
شيء من الأمور الدنية يحكم بأن الحكمة في عالم الأنوار المجردة وعجائب الترتيب في نسبها العقلية و
لطائفها أكثر وأشرف مما في عالم الظلمات البرزخية لأن كل عالي هذه معلولات وشريعتها ظلال
لها والذي يدل على أن الواجب لذاته والعقول المجردة من الطبقة العالية الطولية والطبقة

الماسة

الماسة العرضية وهي أرباب الأصنام كلها أنوار مجردة إخبار الكاملين من الأنبياء والحكماء
المتألهين عن الوسائط بها أنوار مجردة قائمة لا في أين هي أشرف ما في الوجود وأفضل
مشاهدات عقلية لهم مرارا كثيرة لا يمكن أن يشككوا في ذلك ثم بعد المشاهدة طلبوا الحجة
على ثبوت هذه الأنوار المجردة لغيرهم ممن شايعهم وأتباعهم وكل صاحب مشاهدة وانسلاخ
عن الهياكل الجسمية وتجرد معترف بوجودها وعظماء الأنبياء وأساطين الحكمة أشاروا إليها
وأخبروا عنها وأفلاطون الإلهي ومن سبقه كهرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس وفيثاغورث
وسقراط وغيرهم من الأساطين كلهم يرون هذا الرأي وأكثرهم صرح بأنه شاهد هذه
الأنوار في عالم النور المحض وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات من التعلق البدني
وشاهد الأنوار المجردة بالكلية وكذا عظماء حكماء الهند والفرس بعدهم هؤلاء وهم جازمون
بوجودها وكل هؤلاء المذكورون خلاصة الوجود وفضلاء الأمم وإذا اعتبر أرصاد شخص
أو شخصين كبطلميوس أو غيرهم من أرباب الأرصاد في الأرصاد الفلكية والحركات السماوية
وتبعهم الخلق على ذلك مع قلة عددهم وبنوا على أرصادهم علوما كثيرة كعلم الهيئة والنجوم
والتسييرات وغير ذلك فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة ونقلهم في أشياء شاهدوها
في خلواتهم ورياضاتهم وأرصادهم الروحانية قوله وصاحب هذه الأسطر يوجد من نفسه
فإن صاحب الكتاب في مبدأ شروعه في الحكمة على رأي المشائين الذين يزعمون أن العقول كان
عشرة ولا يقولون بتلك الأنوار والإشراقات والانعكاسات كما هو رأي الأوائل حتى رأى
هذا الشيخ برهان ربه وهو مشاهدتها ومعاينتها فإنه لما تجرد عن العلائق البدنية وداوم
على الخلوات والمجاهدات والرياضات الكثيرة وبذل الوسع في ذلك سهل عليه الاتصال
بتلك الأنوار العالية والمقامات السامية وكل ما في العالم الجسماني من الصور والأشكال
والهيئات وكل ما يرى في هذا العالم فهي صفات ومثالات وأشباح وأصنام للصور النورانية
المجردة الموجودة في عالم العقل إلا أن تلك نورية روحانية وهذه ظلمانية ومن لم يصدق
بما ذكرناه من هذه الجملة ولا يقنع نفسه بالحجة فيجب عليه أن يسلك طريق الانقطاع والتجرد
والمجاهدات والرياضات وخدمة الكاملين من أرباب المشاهدات والمكاشفات فربما
وقع له خطفة ونظرة في أثناء الرياضات فيرى النور الساطع اللامع شارقا في عالم الجبروت
ويرى الذوات الملكوتية والأشعة اللاهوتية المجردة والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون

وفيثاغورس وانبادقلس والاضواء المينوية سابع الخرة ويريد بالمينوية ما ذكره زرادشت
في كتاب الزند ان العالم ينقسم الى قسمين مينوي وكيتي فالمينوي هو العالم النوراني الروحاني
والكيتي العالم الجسماني ويريد بالخرة ان النور الواصل الى النفس الفاضلة من العالم النوري
التي تلمق به النفس ويضيء ويشرق لها من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية خرة وما يختص
بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خرة وهذه الانوار القاهرة المجردة الكثيرة هي التي اخبر
عنها الحكيم الفاضل والنبي الكامل زرادشت الاذربيجاني وشاهدها ايضا بالسلوك
والرياضات الملك العادل والسلطان الفاضل سيد الملوك والسلاطين كيخسرو بن سياوش
واتفق حكماء الفرس قاطبة على ان الانوار القاهرة من ارباب الاصنام وغيرها ولكل فلك
وكوكب وكل واحد من انواع البسائط العنصرية ومركباتها له في عالم النور العقلي رب
نوع هو عقل مجرد مدبر له وكان هذا اشار نبينا محمد صلى الله عليه ان لكل شيء ملكا حتى
قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وكان عند حكماء الفرس اكثر من ارباب الاصنام والانواع
اسم فيسمون صاحب صنم النار اردبهشت وهو النور المدبر لنوع النار والحافظ لها و
المنور وهو المدبر يصنع بها وحافظ لها وهو الجاذب للدهن والشمع الى الفتيلة وصاحب
صنم الماء يسمى خرداد وصاحب الارض اسفندارمذ وسموا ما للاشجار مرداد وسموا رب نوع يسمى به
النبات الداخلة في اوضاع نواميسهم هوم ايزد وكانوا يقدسون له وكذى كانوا يثبتون لجميع
الانواع الجسمانية لكل نوع رب صنم له عناية عظيمة به هو المدبر له والمنمي والغاذي والمولد
وبالجملة هو المحيي والمميت ولان الغاذية والنامية والمولدة لكل واحد منها افعال وحركات مختلفة
الجهات لا يمكن صدورها عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شعور لها ولا ادراك ولا يمكن صدور
هذه كلها في ابدان النبات والحيوان عن طبيعة قوة لا ادراك لها وليست صادرة في ابداننا عن
النفس الناطقة والا لكان لها شعور بها وحاسة بمراتب الغذاء وتحليله وهضمه وامساكه ودفعه
وصورته حرارة البدن الى غير ذلك من الاحوال والافعال ولما لم يكن كذلك ثبت ذلك
من الانوار القاهرة ارباب الاصنام **قوله** ولا نظن ان هؤلاء الاكابر اولي
الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه
في الكثيرين **اقول** نعم القدماء من الحكماء القائلين بان لكل نوع من الاجسام
عقلا نوريا مجردا عن المادة قائما بذاته هو مدبر له ومنمي به وحافظه وهو كلي ذلك النوع لا انهم
٧

لا يريدون بالكلي ما يكون نفس تصوره معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان القوم يعترفون
بان ذلك الكلي قائم بذاته يدرك لذاته ولغيره وله ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره والكلي
الغير المانع من وقوع الشركة فيه غير موصوف بهذه الاشياء ولا يعنون بكون رب النوع صورة
كلية للنوع ان النور المجرد الذي اطلقوا عليه اسم الكلي موجود في الكثيرين فانه يمتنع ان
يكون الشيء الواحد المعين الغير المتعلق بالمواد موجودا فيها وفي اشخاصها الكثيرة الغير المحصورة
وكذا لا يعتقدون بان رب النوع الانساني او غيره مثلا انما اوجد لاجل ما تحته من النوع
حتى يكون قالبا ومثالا للنور العقلي المجرد فان القوم يقولون ان العالي لا يوجد لاجل السافل
الذي تحته بالمرتبة ولو كان رايهم هذا لوجب ان يكون للمثال مثال الى غير النهاية وهو محال بل
يعنون بكلي رب النوع ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه على التساوي في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها
وكانه الكل والاصل والنوع المادي هو الفرع والمثال والظل لا يظن بهم يحكمون بان الانوار
القاهرة ارباب الاصنام النوعية مركبة بحيث يمكن انحلالها في وقت ما بل هي عندهم بسيطة هي
انوار قائمة بذاتها لا في محل وان لم يمكن ان يوجد اصنامها المركبة لان هذه الانواع المادية
وان كانت امثلة لارباب الانواع النورية وليس من شرط المثال المماثلة للممثل من جميع الوجوه
والا لزم ان يكون المثال بعينه هو الممثل ولا يكون هناك تعدد بل اتحاد فالمثال يجب ان
يطابق الممثل من وجه ويخالفه من اخر فان حكماء المشائين سلموا بان الانسان النوع الذهني مثال
للانسانية الخارجية مع انها مطابقة للكثيرين ومجرد عن المادة وما في الخارج غير مجرد عن
المادة وما في الذهن غير متقدر ولا متحيز وما في الخارج ليس كذلك فظهر انه ليس من شرط
المثال المماثلة بالكلية من جميع الوجوه **قوله** ولا يلزمهم ايضا ان يكون للهواء
مثال وكي يكون الشيء ذا حظ **اقول** القدماء القائلون بالمثل النورية
الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا حتى كان يجب ان يكون للحلاوة مثال ولكونه ذا رائحة
مثال ولكونه ذا جاحتين الاخر ولا المسك مثال ولا الرائحة مثال ولا للسكر مثال ولا للحلاوة مثال
وكذى لكل عرض او جوهر غير مستقل بل يقولون لكل نوع جسماني مستقل له رب نوع سائر من
الانوار المجردة فيكون لكل نور مجرد من اصحاب الاصنام في عالم الانوار المحضة له هيئات روحانية
نورية هي اشعة عقلية وصفات المحبة والقهر واللذة والعز والذل ونحوهما من المعاني والهيئات
فيقع ظله ونشره في عالم الاجسام فيكون صنمه المسك مع الرائحة الطيبة والسكر مع الحلاوة او

الصورة الانسانية وغيرها من الصور النوعية المستقلة بالقيام بذاتها على اختلاف اعضائها
وتخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة وهذه الصورة النوعية وان
افتقرت في عالم الاجسام الى القيام بالمواد فليست مفتقرة في عالم الانوار المجردة الى ذلك لتجردها
عن المواد واستغنائها بالقيام بذاتها عما تقوم به كالصور الذهنية الماخوذة من الخارج
فانها اعراض ذهنية وان احدث من الجواهر المستقلة فان الماهيات المجردة النورية كمال في
ذاتها وماهية تستغني به عن القيام بمحل والماهيات الجسمانية التي هي اصنامها لما نقص محوج
الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور الجوهرية الذهنية الماخوذة
عن الجواهر الخارجية الا ان الصور النورية العقلية من ارباب الطلسمات تكون مطابقة للصور
الجسمانية الحاصلة في العقل من الانواع وفي كلام المتقدمين استعارات وتجوزات يحمل كلها
على ما ذكرناه لا على ما فهمه المشاؤون وهم لا ينكرون ان المحمولات العقلية امور ذهنية وان الكليات
لا وجود لها الا في الاذهان اذ كل ما في الخارج فله هوية متخصصة يمنع وقوع الشركة فيها واما
بعينها
ما ينقل عنهم ان في عالم العقل النوري انسانا كليا وفرسا كليا وكذا في كل نوع جسماني في عالم الانوار
المجردة انوارا وهم فيها اختلاف اشعرنا به اذا وقعت في عالم الاجسام تكون في المقادير
الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما والنور المجرد المفيض لهذه الاجسام كلي لا بمعنى انه محمول
بل بمعنى انه متساوي نسبة الفيض على جميع اشخاص نوع الصنمي وكانه الكل والاصل ولما كان كل
واحد من هذه الانوار له ذات متخصصة لا يشاركه غيره فيها وهو عالم بذاته وبغيره فيمتنع ان يكون
كليا او عاما بنفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد يقولون للعقول والنفوس انها
كليات بمعنى انها انوار مجردة عقلية لا مقدار لها ولا بعد ولا جهة ونوريتها نفس ظهورها الروحاني
وظهورها نفس ادراكها واذا قالوا ان في الافلاك كرة كلية واخرى جزئية ولا يريدون به الكلي
المنطقي بل يريدون بالكلي مجموع كرات الكواكب فالكلي مقول بالاشتراك على المعاني المذكورة
فتهدي فاعلم هذه المعاني ولا تضل عن الصواب **قال** الشيخ واما الذي
احتج به بعض الناس في اثبات المثل من ان الانسانية بما هي انسانية ليست بكثيرة فهي واحدة
اقول احتج بعض الحكماء على اثبات المثل النورية القائمة بذاتها في عالم
النور المحض العقلي بان الانسانية من حيث انها انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن الشخص الواحد
انسانا فهي واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فكل نوع من الاجسام له شخص واحد
قائم

قائم بذاته في عالم النور وهو الانسان على الحقيقة يطابق المعنى المعقول منه وهذه هي المثل الافلاطونية
وهذا الاستدلال غير صحيح فان الانسانية من حيث انها انسانية لا تقتضي الوحدة ولا يلزم الحكم
عليها العموم ولا الكثرة والا لما عرض لها الخصوص فلم يصح ان يكون الشخص الواحد انسانا وكذا
حكم الفرسية وغيرها من الانواع لا تقتضي من حيث هي هي لا الوحدة ولا الكثرة فاذا سئل
عن الانسانية او غيرها من الانواع انها هل هي واحدة او كثيرة فجوابه انها من حيث هي
انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية بل كل ذلك عارض لها من حيث هي هي وصالحة
لحمل كل واحد منها ومقولية عليها والانسانية من حيث هي ماهية وان كانت مغايرة لمعنى الوحدة
والكثرة والكلية والجزئية وغير ذلك فلا تخلو عن احد المتقابلين ولو كان من شرط مفهوم الانسانية
الوحدة لم يصح ان يكون مقولة على اثنين وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة تقتضي الوحدة فانه
ليس يقتضي وضع الشيء اقتضاء اللاشيء بل يقتضي رفع الشيء لا اقتضاء الشيء وليست الانسانية
اذا لم تقتض الكثرة اقتضت اللاكثرة وهي الوحدة بل الانسانية لا تقتضي واحدا منهما فانه ليس اقتضاء
اللاكثرة بعينه اقتضاء الكثرة بل نفيض اقتضاء الكثرة لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة
ولهذه المسئلة مثال فان قولك الجسم يقتضي السقف او لا يقتضي والا لكان يقتضي اللاسقف حينئذ
لا يصح وجود جسم شفاف ليس في الجسم لذاته يقتضي ان يكون شفافا وحاصله ان الجسم اذا لم يصدق
عليه انه يقتضي السقف يصدق انه لا يقتضي السقف ولا يصدق عليه انه يقتضي اللاسقف وكل
متقابلين لا يخلو عنهما الشيء لطبيعته كالوحدة والكثرة فان الشيء لا يقتضي وجودهما ولا لا وجودهما
ثم الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هي في الذهن حيث لا يحتاج في حملها للحصول الى اخرى
غير تلك الصورة المنطبعة في الذهن حتى يحتاج الى علة تقتضيها والوحدة والكثرة من الامور
الاعتبارية الذهنية التي لا صورة لها في الاعيان ليكون لها مقتضى هي الانسانية مثلا واعلم
قوله وما قال ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يجب ان يكون امرا كليا
اقول استدل بعض الحكماء على اثبات المثل وكون كل واحد منها كليا
قائما بذاته بان الاشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلي فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها
وجوابه ان هذا لا يقتضي ان يكون كل واحد من ارباب الانواع امرا كليا قائما بذاته بل للقائل
ان يقول ان النوع الباقي بعد فساد الاشخاص انما هو صورة ممكنة في العقل وعند المبادي
النورية العقلية لا قائما بذاته وهذه الاشياء التي يحتج بها ولا كلها اقناعات خطابية

لا برهانيات نقليه وليس اعتقاد الاوائل كافلاطون وفيثاغورس وانباذقلس وهرمس وغيرهم
من الافاضل واصحاب المكاشفات والمشاهدات مبنيا على هذه الاقناعيات الخطابية بل
اعتمادهم على الكشف والمعاينة وعلى ما ذكرناه من البراهين العلمية والمثل التي نطلبها المتاخرون
هي ان يكون انسانية مجرده موجوده في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان
بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد واخر معقول باق دائم لا يتغير
ابدا وقد ذكر افلاطون الالهي ان الاشياء عند التجرد افلاكا نورية وانما سماها افلاكا لان معنى
الفلك هو المحيط بما دونه والانوار المجرده العقلية التي شاهدها افلاطون الالهي لها اعلاها من
مرتبة علتها المحيط الاشد منها نورا الى الاضعف نورا هكذا الى اخر المراتب فهي كالافلاك
التي يحيط بعضها ببعض فهذه الافلاك النورية التي هي الوجود الحقيقي من شدة صفائها
وقوة نوريتها وكثرة صفائها وضيائها وغاية سعتها لا يدركها ولا يناله البصر ومن شدة
لطافتها تجاوزها النفس ولا يحول فيها الوهم والخيال وهذه الافلاك النورية والجواهر الروحانية
التي ذكرها الحكيم المعظم افلاطون هي بعينها السموات العلى التي شاهدها الفضلاء في قيامهم كما
اشار التنزيل بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار ويدل
على ان الحكماء الاوائل يرون ان الواجب لذاته مبدع جميع الموجودات نور وكذا عالم العقل و
النفس ما صرح به افلاطون واتباعه ان عالم العقل هو النور المحض قوله وحكى علی صه
افلاطون عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى الى اخره اقول
كذا في التلويحات وحكمة الاشراق وعده الحكاية عن افلاطون الالهي وهو الاشبه ورايت في بعض الكتب
ان الحكاية منقولة عن ارسطاطاليس فقال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند الرياضات وتامل احوال
الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني مجرد بلا بدن عري عن الملابس
الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اعقل غيرها ولا انظر فيما عداها وخارجا عن سائر الاشياء
فحينئذ ارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الانيقة ما ابقى
متعجبا حيرانا باهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني الشريف الكريم ولي حياة
فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية فصرت كاني
موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فارى كاني واقف في ذلك الموقف
الشريف وارى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الالسن على صفته والاسماع على قبول نعته

فاذا استغرقت في ذلك الشان وعلى ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك انی صه
الى عالم الفكر فحينئذ حجبت الفكرة عن ذلك النور فابقى متعجبا كيف انحدرت من ذلك العالم و
عجبت كيف رايت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها وعندها تذكرت قول مطريوس حيث
امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلي فهذا معنى قوله ما هنا
مصيره الى ان حجبت الفكرة عني ذلك النور وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين
حجابا وفي رواية اخرى سبعمائة وفي اخرى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه
لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره ومعنى هذا الحديث ان هذه الحجب النورية هي الانوار
المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة اما العقول فان تناهت الا انها لا يمكن ان يحصى ويحاط
بها في هذا العالم والنفوس الفلكية فهي وان تناهت الا ان النفوس المفارقة غير متناهية واما
الحجب الظلمانية فهي الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية وسبحات وجه الله ليس المراد من
ذلك على ما قوله اهل اللغة ان سبحات وجه الله جلاله وعظمته بل المراد نفس الذات الواجبة
الوجود فلو فرض كشفه من الحجب كلها عن ذات السالك لطالبه تعالى لاحرق نور الذات الازلية
ما ادرك بصره من الانوار النفسية السالكة المحجوبة عن ذاتها ويجعلها وصلها بحيث يصير
العقل والعاقل والمعقول على سبيل الحقيقة شيئا واحدا واوحى الله الى محمد عليه السلام الله نور
السموات والارض وليس المراد ان الله منور السموات والارض على ما رواه بعض الاغبياء حتى اطلقوا
عليه اسم النور فقد عرفت ان ذاته المقدسة محض النور المحض وان سائر الانوار رشح من نوره
وقال ان العرش من نوري والعرش ثلثة العرش العقلي وهو العقل الاول والعرش النفسي الاول
وهو نفس الفلك الاعلى ولا يخفى انهما نوران فائضان من نور الانوار المقدس والعرش الجسماني
وهو الفلك الاعلى وهو من بعض العقول المنتسبة الى نور الانوار وكل الوجود على الحقيقة من
نوره تعالى وقوله تعالى وهو رب العرش المجيد يريد به العرش العقلي والكرسي النفسي والعظيم
الجسماني ومن الملتقط من الادعية السوية يا نور النور احتجبت دون خلقك ولا يدرك نورك نور
اي لا يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء
بنورك اهل الارض وهو ظاهر يا نور كل نور خامد لنورك كل نور يعني من الانوار المجردة العقلية
وورد في الادعية الماثورة اسالك بنور وجهك الذي ملا اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة
ذاته الصادرة عنه العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية الذي هو عبارة عن اركان العرش

وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية الذي وما احسن ما يروى في هذا المعنى عن امير المؤمنين علي عليه السلام لما سأله كميل بن زياد ما الحقيقة يا امير المؤمنين فقال ما لك والحقيقة فقال اولست صاحب سرك فقال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فقال او مثلك يخيب سائلا فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بيانا فقال محو الموهوم مع صحو المعلوم فقال زدني فيه بيانا فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدني فيه بيانا فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني فيه بيانا فقال نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني فيه بيانا فقال اطف السراج فقد طلع الصبح فانه لما انتهى في الاخبار عن الحقيقة التي هي ذات نور الانوار بالتدريج الى النور المحض المجرد المشار اليه بقوله نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل ارباب المعرفة وتتحد نفوسهم وليس بعد نور ذاته في الظهور والسطوع والجلاء نور وان الى ان بلغ المنتهى لا جرم امر باطفاء السراج لطلوع الصبح ونعم انه لم يورد هذه الاشارة المكنون حجة على ان نور الانوار والانوار المجردة كلها انوار عقلية شعاعية في غاية اللطف لا يمكن ان يعبر عنها بعبارة التي نطق الحكماء والانبياء بها وانما نبه بما ذكره من كلام افاضل الخلق على ذلك بعد ان ذكر ما فيه من الكلام البرهاني والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الاقدمين لكثرة الحصى على نورية عالم العقل ولتزييد العظمة قال الشيخ قاعدة النور القاهر يجوز ان يحصل منه باعتبار اشعته امر لا يحصل لاخر اقول قد عرفت ان الانوار القاهرة كثيرة جدا وهي طبقتان عالية طولية وسافلة عرضية حاصلة من الطبقة العالية فيجوز ان يكون بعض الانوار القاهرة باعتبار الاشعة التي فيه يحصل منه نور مجرد لا يماثله بل يضاده وما يحصل عن بعض الانوار القاهرة الاعلى من ذاته وباعتبار انوار كثيرة اخرى شعاعية حاصلة فيه فيصير هذه الاشعة جزء للعلة التي هي مجموع الذات النورية القاهرة مع تلك الاشعة الكثيرة التي فيه فيحصل من هذا المجموع معلول مخالف لذلك العلة لان هذا المعلول يقبل اشعة اخرى من الاشعة التي قبلها علته مع زيادة شعاع آخر حاصل من علته فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول مخالف لعلته ويقع بسبب ذلك الاختلاف فانتهى الانوار المجردة القاهرة ويجوز ان يحصل من مجموع امور اشياء غير ما يحصل من افرادها وكذا لا يجوز ان يحصل من مجموع اشياء مختلفة معلول واحد بسيط اما نور مجرد او جوهر جسماني بسيط ولا يرد بالاختلاف اختلاف الحقائق

فانه اقام البرهان على ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص وامور خارجة وانما يريد به الاختلاف بالامور الخارجة والجهات العرضية العقلية الحاصلة في المجردات من اشتراكات الانوار العقلية ويكون الاختلاف الحاصل بينها بعد الاشتراك في الحقيقة النورية كاختلاف اصحاب النوع بالعوارض ولما كان النور من حيث النورية حقيقة واحدة لا ظلمة فيها ولا اختلاف من هذه الحيثية يختلف من حيثيات اخرى لان الانوار المجردة وان كانت نورا محضا تختلف من وجوه اخرى من جهة قوة النور وضعفه اذ نور العلة اشرف من نور المعلول وكذلك الجهات النورية والظلمانية التي لها وكذلك الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية وشدة قبولها للاشراقات العقلية فتختلف الانوار المجردة من هذه الجهات قال الشيخ قاعدة ومن القواهر النازلة ما تقرب من النفوس اقول قد عرفت كثرة الانوار المجردة واختلافها بالشدة والضعف وانها بتدريج نازلة من النور الاقرب وتضعف بالنزول العلي وتشتد بالصعود على ما هو شأن الانعكاسات النورية والانوار النازلة ارباب الانواع مترتبة في النزول بترتب انواع الحيوان والنبات والمعادن والاجسام في النزول وكما ان بين الاجسام تكافؤ من وجه فبين تلك الانوار تكافؤ ايضا وكلما امعنت الانوار العقلية في النزول قل نورها وضعف ونقصت قوتها حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيصير كانه نفس ناطقة وكما ان من النفوس ما تنفقر في تعلقه بالبدن الى توسط الروح النفساني والحيواني كنفوس الحيوانات ومنه ما هو لشدة نقصه لا تنفقر الى ذلك كالنفوس النباتية فلذلك حكم الانوار المجردة فالكاملة منها الشديدة النورية المترتبة في النزول العقلي هي الطبقة الطولية وهم الاعلون لا علاقة لهم بالاجسام ولا عناية ولا اصنام لهم جسمانية واما الطبقة النازلة العرضية ارباب الاصنام التي هي دون الاولى في الكمال ولنزولها وضعف نوريتها صار لها مثل الاصنام عناية عظيمة جاوبين يديها فصارت لذلك كانها نفوس ناطقة مدبرة لها ولكل مرتبة عالية متصل باول المرتبة التي تليه ولذلك كل مرتبة متصل بآخر المرتبة العالية التي تليه ففي اول مرتبة المعادن المرجان التي تقرب هيئته من هيئة النبات فهو واقع في آخر مرتبة وفي اول مرتبة النبات النحل القريب الى الحيوان في مثل كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر وان الاناث منه يحتاج في كمال ثمرته الى اللقاح الذكور فالنحل الذي هو في اول مرتبة النبات متصل بآخر مرتبة الحيوان ولذلك القرد الذي هو في اول مرتبة الحيوان

قرب من الانسان في كمال القوى الباطنة فانه يفهم ما اشار اليه ويضحك الناس
ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رؤس الملوك بالمذبة ويحرك بحركات عجيبة يقرب
بذلك من الانسان فهو واقع في اول مرتبة الحيوان واخر مرتبة الانسان فالطبقة العالية
في كل نوع من الموجودات يتاركها تقرب من الطبقة السافلة والطبقة السافلة في كل نوع
منها عاليها يكاد تقرب من الطبقة العالية ومن الانوار الناطقة الانسانية ما يكاد يكون عقلا
لكمال نوريته كنفوس الكاملين من الانبياء والمتالهين ومنها ما يكاد يكون بهيميا لشدة نقصه
وكذلك من الانوار القاهرة النازلة من ارباب الاصنام ما يكاد يكون نفسا متصرفا في البدن
في جوهره فلا يستحيل ان يفيض عنه نور مجرد اخر ولا يزال الانوار تنقص في النزول حتى ينتهي
النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة والانوار المجردة القاهرة
وان تضاعفت جهات الاشراقات في السافلة منها الا ان الضعف الذي في جواهرها
وذواتها لكثرة النزول لا يمكن ان يجبر بالنور المستفاد العرضي الحاصل من الانوار لا سيما
اذا كان ذلك النور الذي عليه الاشراقات من الانوار المجردة العالية القريبة من المبدأ الاول
فانه اولى بان لا يجبر بالنور العرضي واما الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية العنصرية
من البسائط والمركبات المعدنية الجمادية فانه لما لم يكن بينها وبين اصنامها واسطة من النور
المتصرف لنقصها وقصورها وضعف نوريتها عن افادة نور مجرد لعدم استعداد تلك الاصنام
النوعية المستوجب ان يكون لهذه الانوار المجردة عناية عظيمة بتلك الاصنام **قال**
الشيخ فصل ولا تظنن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار اذ كل مقدار برزخ
لا ينبغي لاحد بعد الاحاطة بما سلف من الابحاث اللطيفة والمسائل الشريفة **اقول**
ان تظن ان الانوار المجردة من العقول القاهرة والنفوس المدبرة لها مقدار او حجم فان كل متقدر
وذي حجم جسم برزخي وكل جسم متقدر لا يمكن ان يدرك ذاته ولا غيره لما عرفت فيما تقدم
ان الاجسام الظلمانية وهيئاتها والهيئات النورية غير مدركة لذاتها اذ شرط ادراك الشيء
لذاته تجرده عن المواد وقيامه بذاته بل الحق كما مر تقريره ان الواجب لذاته والعقول والنفوس
المجردة كلها انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه ووجودها نفس ظهورها المعنوي وكلها تشارك
في الحقيقة النورية وتتفاوت بالكمال والنقص حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما يكون عرضا
لا يقوم بذاته كما عرفت ذلك كله فيما مضى **قوله** وليس بصحيح ما يسبق من قول ان النور

العرضية يعرض ههنا فكيف يقوم بنفسه **اقول** زعم بعض جماعة المشائين ان
النور في عالم الاجسام كانوار الكواكب والنيرات كلها كيفيات واعراض قائمة في محالها وقد عرفت
ان الانوار كلها متشاركة في الحقيقة النورية فكيف يكون بعضها جوهرا يقوم بنفسه وبعضها عرضا
فيفتقر الى محل ولو كان بعض الانوار مستغنيا عن المحل لوجب ان يستغني الكل وجوابه ان استغناء
بعض الانوار عن المحل انما هو لكمال الجوهرية وشدة نوريته ولطفه وعلة بعضه لعرضيته
وضعف نوريته واضافته الى محله واذا كان كذلك فلا يلزم من نقص شيء لعرضيته نقص
ما شاركه من وجه مع كماله لجوهريته بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص وكما ان الانوار العرضية
مترتبة في الشدة والضعف فاضعفها نور اهل الدولة واشدها نور الشمس فكذا العقول
مترتبة بالشدة والضعف فيها من ادون العقول نور الحق الامر الى العقل الاول ثم الى الباري
تعالى فاذا التفاوت بين المتشاركات ان كان بالجسمية فالتفاوت بالعدد وان الاشتراك
في الحقيقة النورية فالتفاوت بالكمال والنقص كذلك التفاوت بين المقدار الصغير والكبير بالكمال
والنقص كما مر تفصيله **قوله** والنور المصباحي لما كان مقدار حامله اصغر من مقدار
حامل شعاعه **اقول** لما ذكر ان التفاوت بين الانوار انما هو بالاشدية والاضعفية
وقد مر تقريره ابن لما يظاهره وهو ان النور المصباحي حامله هو الفتيلة الصغير الحجم وحامل
شعاعه انما هو حيطان البيت واجرامه فمقدار حامل نور المصباح اعني الصورة اصغر من
مقدار حامل شعاعه تلك الصورة بكثير وحامل الشعاع اكثر عددا منه فلو حكمنا بان علة تلك
الاشعة الكثيرة المتعددة وموجدها تلك الصورة النورية او قلنا ان موجدها العقل الفعال
لاستعداده ذلك لمقابلة الصورة على اي وجه فرضه فان تفاوت النورية بينهما ليس الا بالاشد
والكمال ونور الانوار تعالى شدة وكمال نوريته لا يتناهى ولا يتصور ان تسلط عليه بالاحاطة
والاكتناه شيء من الانوار المجردة فهو نور الانوار وشمس الشموس فنسبته الى عالم العقل
كنسبة هذه الشمس الى عالم الحس الا ان هذه الشمس يتناهى وقوة نوريتها متناهية وشدة نور
الانوار لا يتناهى فلا نور الا نوره ولا موجود على الحقيقة الا هو واحتجابه عنا انما هو لشدة نوريته
وغاية كماله وقوة ظهورها وضعف قوانا العقلية الخفاشية في نفسه فانه نفس الظهور المحض فهو
اظهر من كل ظاهر ولا يمكن ان يخصص شدة نوريته عند حد يمكن ان يتوهم وراءه نور فانه حينئذ
يلزم ان يكون لاحد مخصص يستدعي مخصصا اشد نورية منه وقاهرا له وهو محال بل هو القاهر

شك نوريته لجميع الانوار القاهرة وغيرها وقد عرفت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواجبة
من جميع الوجوه وهو النورية المحضة والظهور الصرف فقدرته هو نوريته وقهره للاشياء
والفاعلية من خاصية النور وحقوته وارادته هي نفس النورية ايضا والانوار القاهرة من العقول
فانوارها متناهية الشدة ان عوانيها ان يكون وراء الشيء ما هو اتم منه وان عنى الشدة
صلوحها للفيض لا الاثار الغير المتناهية فهي بهذا الاعتبار غير متناهية الشدة وستأتي ان
الاجرام الفلكية وحركاتها دائمة لا تنقطع ولا تتغير **قوله** والنور المدبر بحسب
نهاية اثاره **أقول** علة تعلق النفس بالبدن انما كان طلبا للاستكمال فان النفس في
مبدأ الفطرة خالية عن العلوم الحقيقية وانما يحصل لها الكمال العلمي والعملي بالسعي العظيم والاجتهاد
التام والنفوس الفلكية وان كانت كاملة من جهة العلوم فهي تستكمل باجرامها بسبب حركاتها ووصول
الفيض العقلي اليها والاشراق الالهي على التدريج بحيث يحصل من كل حركة اشراق ومن كل
اشراق حركة الى غير النهاية كما سيأتي تفصيله فالانوار المدبرة سواء كانت فلكية او انسانية
بحسب نهاية قواها والاثار الحاصلة منها فان قواها لو كانت غير متناهية ما انجذبت الى العلائق الجسمانية
الظلمانية التي دونها متناهية لسا هي لا تعاد وسائر حوادث لعوض الشوق الطبيعي والاصناف
الشهوات والغضب وحوادثهما متناهية ولو كانت قواها واثارها غير متناهية لم يمكن ان يحدها
شواغل الاجسام عن الافق النوري الذي لا نسبة له الى هذه الاجسام الخسيسة فان دوات
العالم النوري اتم واكمل من الاجسام والله فيه اعظم فالحركات الفلكية الدائمة ليس لان
قوى نفوسها غير متناهية فان البرهان قائم على تناهي قوى النفوس فلكية كانت او بشرية
فدوام حركاتها انما يكون بمدد من الانوار العقلية القاهرة التي قواها غير متناهية لكمال
نوريتها وشدة ضيائها واذا كان الامر كذلك فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا
يقال كيف يتصور ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى من الاثار العقلية بما لا يتناهى من
النورية الغير المتناهية والغير المتناهي ينبغي ان لا يتفاوت لانا نقول ان غير المتناهي يطرق
اليه التفاوت من الزيادة والنقصان كما عرفته من المباحث والالوف الغير المتناهيين مع
تفاوتهما وكل واحد من الانوار المدبرة للبرازخ الفلكية لابد وان يكون معشوقه وعلته وهو
النور القاهر الذي هو صاحب الصنم بالنور والشوق والعشق والسرور الى غير النهاية وكل
واحد من الانوار القاهرة لا ياخذ المدد من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد

فان العالم العقلي منزه عن التجدد وهو ان يحصل لهم شيء لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار
المجردة من نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود لا يتغير **قوله**
واعلم ان تضاعف الاشراقات لابد منه **أقول** ان كثرة انواع الاجسام النفيسة
والمالية وما فيهما من الترتيب العجيب والنظام المتقن العجيب والنسب الفاضلة يدل على وجود
ذلك في العالم العقلي وكثرة الاشراقات هناك وتضاعفها على المراتب الفاضلة والنسب
الكاملة ولم يدع احد من الحكماء ان جميع النسب العقلية محصورة فيما ذكرناه فان العجائب
في العالم العقلي كثيرة جدا لا يمكن ان يحيط الاحد بها في عالم الغربة ما داموا متصرفين في الابدان
الظلمانية والعلائق الجسمانية وكل ما فرض من العجائب ههنا فان هناك اعجب والطف واكمل
من ذلك ومن ظن ان يعلم عالم الربوبية وعالم العقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم الكثيف
فقد طمع في غير مطمع فان الغائص في قعر البحر لا يرى كما يرى من هو في الهواء ولذلك كلما كانت
الرؤية اتم كانت الرؤية اكمل مما اذا كانت انقص ومن الدليل على ان العجائب في العالم العقلي و
الصنع الربوبي اكثر واعظم مما في عالم الحس اذ غيرها هذا القدر ويحكي في علائق الابدان الظلمانية
فلو كان هناك هذا القدر فقط لزم ان يكون ما احطنا بعلم نور الانوار وبدائع المبدع
تماسا او افكارنا واستنباطنا وذلك محال لانكوسنا في الظلمات البدنية والعلائق
الجسمية المانعة عن المشاهدة ورؤية العجائب ومعاينة الغرائب بل الحق ان ما ذكرناه من النسب والمراتب
فهو انموذج من ذلك وقد ذكرنا في كتابنا المسمى بالشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية شيئا
من هذه النسب فيه بعض التفصيل فليطلب من هناك **قال** الشيخ واعلم انه لما
لم يتصور استقلال النور الناقص بالتاثير في مشهد حضور نور يقهره دون علته النور التام
عليه في نفس ذلك التاثير **أقول** النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف لما
عند حضوره معه من الاستقلال بالاثارة والفعل دون غلبة النور التام الاقوى عليه في
نفس ذلك التاثير انارة كان وغيره فنور الانوار الغير المتناهي شدة وقوة لما كان قاهرا لكل
نور وغالبا عليه بالتسلط التام كان هو الفاعل المطلق القاهر لكل ما دونه من الانوار مع
كل واسطة ودونها والمحصل منها فعلها والعام على كل فيض والمتمم له فهو الفاعل المطلق على الحقيقة
اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع فهي ضعيفة جدا بالنسبة اليه فهي وان كانت
من شروط الفعل فهي اشعة الضعيفة وانواره المنبعثة في نوره فهو تعالى فاعل بذاته دون

الواسطة ومع الواسطة التي هي اشعة ذاته فلش شان في الوجود ليس فيه سابه منه مبدا الموجودات
واليه انتهاؤها فان نسب الفعل الى غيره احيانا فهو على سبيل المجاز واعتبر بالنير الاعظم واحاطته
بجميع انوار الكواكب وغيرها واستيلائه عليها ويقال الانوار وان كانت موجودة في نفس الامر
فهي غير محسوسة لشدة نور الشمس وغلبتها وقهرها لجميع الانوار وهي وان كان لها اثارة وفعل
في هذا العالم لكنها لا يمكن من ذلك الا عند غلبة نور الشمس على انوارها فكان الفعل بالحقيقة
انما هو للشمس فافهم هذا وامثاله فالعوالم كلها متناسبة قال الشيخ المقالة
الثالثة في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية وفيه
فصول فصل نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شي بعد ان لم يحصل
الا على ما سنذكره اقول يريد ان يبين في هذه المقالة كيفية فعل الواجب لذاته
تعالى والانوار القاهرة ويذكر تمام القول في الحركات الفلكية مما لم يذكر في المقالة الماضية شيئه
من احوال المحدد والافلاك وشرع في الفصل الاول من المقالة الثالثة يذكر كيفية فعله تعالى
وانه ازلي غير حادث واقام البرهان على قدم العالم وازليته فقال نور الانوار والانوار القاهرة
لا يحصل منهم شي بعد ان لم يحصل الا على ما سنذكره معناه انه لا يحصل من نور الانوار شي لا واسطة
ولا من الانوار المجردة الا بواسطة حركات الافلاك والجميع الحوادث الزمانية صادرة عن الواجب
لذاته بعد ان لم يكن وكذلك عن العقول بواسطة الحركات الفلكية والانوار العقلية ويريد بقوله
لا يحصل منهم شي بعد ان لم يحصل انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فيه بل هم مؤثرون
فيه على الدوام ازلا وابدا فلا يمكن ان يتعطل نور الانوار ولا الانوار القاهرة عن الفعل اصلا
قوله فان كل ما لا يتوقف على غيره شي اذا وجد ذلك الشي وجب ان يوجد اقول
معناه ان كل ما يتوقف وجوده على شي كالعالم الذي يتوقف وجوده على شي هو الواجب لذاته فيجب
ان يكون العالم موجودا مهما كان الواجب لذاته موجودا لكنه تعالى دائم الوجود فالعالم يجب ان يكون
كذلك ثم اذا توقف العالم على وجود الواجب لذاته ولم يوجد عند وجوده فهو مما لا يتصور وجوده
او يلزم ان يكون موقوفا على غيره وهو محال لانا اذا قدرنا عدم توقف ذلك الشي الذي هو العالم
الا على الواجب لذاته دون غيره ثم قال وكل ما سوى الواجب لذاته موقوف عليه لانه منه فلا يتوقف
على غيره وهذا بخلاف افعالنا فانها موقوفة على غيرنا كالوقت وزوال مانع ووجود شرائط وغير
ذلك وكل هذه لها مدخل في افعالنا ثم لما كان الوقت من الاشياء التي هي غيره فهو متقدم عليه ايضا

وعلى

وعلى جميع ما نفرض شرطا او زوال مانع وبالجملة على كل ما عداه قوله ولما كان
نور الانوار وجميع ما نفرضه الصفاتية صفة دائمة فلدوام بدوام ما منه لعدم توقفه على امر
منتظر اقول يريد بالصفاتية الاشاعرة القائلون ان الواجب لذاته له صفات
حقيقية قديمة كالحيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته المقدسة واما وان ابطلناها
فعلى تقدير ثبوتها لا تدفع البرهان على ازلية العالم كما ظنه المتكلمون اذ كل صفة له تعالى اذا
كانت دائمة بدوام ذاته لا يمكن ان تتوقف الفعل على غيرها فيجب ان يدوم الترجيح بدوامها
لعدم توقفه على امر منتظر اذ العدم الصرف لا تجدد فيه يوجب قوله هو ان كل ما يتجدد يعود
الكلام اليه معناه ان المتجدد غير الواجب لذاته وهو منه ولا يتوقف على غيره اذ ليس في العدم الصرف
امر يقتضي حدوث غيره ولا تترجح الارادة كما راه اكثر المتكلمين يندفع به برهان ازلية العالم فانهم
بعد اختلافهم في حدوثها وقيامها بذاته تعالى ولا في محل وقدمها ان الله اراد احداث العالم في
الوقت الذي احدث فيه دون غيره ولا يسال عن لمية ذلك لان تلك الارادة لذاتها تقتضي التخصيص
بذلك الوقت للاحداث فيه ولوازم الماهيات لا تعلل بغير ماهياتها فالحق ان نور الانوار والانوار
القاهرة المجردة وظلالها الجسمانية واصنامها المجردة اعني نفوسها الناطقة ازلية دائمة الوجود
قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو مثل للنير لا النير من الشعاع اقول
هذا جواب عن سؤال مقدر يورده المتكلمون وتقريره انه لو كان العالم ازليا دائم الوجود مع
الواجب لذاته لزم من ذلك مساواة العالم الممكن الوجود للواجب لذاته لان دوام اثر الشي معه
يقتضي ذلك واجاب عنه بان العالم معلول الواجب لذاته ولا يلزم من دوام المعلول مع العلة التامة
مساواتهما فان وجود احدهما من الاخر وليس وجود الاخر منه واعتبر بالنير وشعاعه الدائم
معه فانه دام النير دام الشعاع بدوامه فان الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع
فكلما دام النير الاعظم الذي هو علة الشعاع دام الشعاع مع ان الشعاع منه وهو معلول و
النير الاعظم علته قال الشيخ فصل كل هيئة لا تتصور ثباتها
هي الحركة اقول قد عرف الحركة في كتبه بعدة تعريفات منها هذا التعريف المذكور
في الكتاب وزاد في هذا التعريف في التلويحات قيدا اخر فقال الحركة هيئة غير قارة بالضرورة
ولا بد منه وشرح هذا التعريف ان الموجودات الممكنة تنحصر في عشر مقولات الجوهر والكم والكيف
والاضافة والحركة على ما اقام البرهان عليه في التلويحات وغيره فبقيد الهيئة تخرج الجوهر بقوله

غير قارة المساوي لما كلام في اشراق لا يتصور ثباتها يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة
وبقيد الضرورة يخرج الزمان اذ ما ليس بقار وهو كل ما يكون اجزاؤه المفروضة غير مجتمعة في
الاعيان ينقسم الى غير قار الذات لذاته وهو الذي يكون كذلك بالضرورة وهي الحركة والى ما ليس
بالذات كذلك بل بالعرض هو الزمان الذي تتعرض اجزاءه العرضية لا لذاته بل لمحله وهي الحركة
فان الزمان مقدار الحركة وزاد في المطارحات قيدا آخر فقال الحركة هيئة لا يتصور ثباتها الا
بالتجدد ومعناه ان الهيئة الغير القارة انما يتصور ثباتها واستمرارها بالتجدد الدائم فان الحركة
ليست من الموجودات التي لا تثبت الا ان تنقطع بالكلية بل تثبت دائما بالتجدد وهو قيد كثير
الفائدة **قوله** وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث وكل حادث ان لم يحدث فشيء
مما يتوقف عليه هو حادث **اقول** يريد ان يبين ان كل حادث يسبقه حوادث
لا نهاية لها ولا بداية وتقريره ان كل حادث فاما ان يكون ذاتيا وهو مثل حدوث جميع الممكنات
بالنسبة الى الواجب لذاته القديم الازلي واما ان يكون زمانيا وهو كما ذكره ان كل ما لم يكن زمانا
ثم حصل فهو حادث فاذا حدث شيء لم يكن ثم كان فهو ممكن اذ لو وجب لم يجز ان يعدم ولو
امتنع لم يجز ان يحدث فكل حادث فهو ممكن مفتقر الى مرجح حادث اذ لا يقتضي الحادث وجود
نفسه فانه لا بد من مرجح في جميع الممكنات ونعود الكلام الى ذلك المرجح في انه ليس بواجب ولا
دائم والا لدام مع جميع ما له مدخل في الترجيح فكان يلزم دوام ذلك الشيء فلم يكن حادثا والتقدير
انه حادث فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام ايضا الى ذلك الشيء الآخر
في انه حادث فيفتقر الى مرجح آخر حادث لا يقف عند حد فيلزم ان يكون للحوادث تسلسل
الى غير النهاية دون انقطاع الى حادث يستغني عن المرجح والا لعاد الكلام اليه ولتسلسل الحوادث
بعد الانقطاع وهذه الحوادث التي لا تتناهى لما ثبت بهذا البرهان وان كان لها ترتب طبعي فليست
موجودة دفعة واحدة لامتناع وجود الامور المترتبة الغير المتناهية الموجودة معا فلا بد
وان يكون وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما فلا ينتهي الى
حادث لا يسبقه حادث آخر فيجب ان يكون في الوجود حادث متجدد غير منقطع وما يجب
فيه التجدد لذاته انما هو الحركة وانما قال لذاته احترازا عن الزمان فانه يجب فيه التجدد لا لذاته
بل بسبب موضوعه الذي هو الحركة ولما انقسمت الحركات الى مستقيمة يجب انقطاعها وتناهيها
لتناهي الاجسام ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود للبرهان الدال

على

على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فينقطع بذلك الحركات المستقيمة ولم يذكر
الشيخ في هذا الكتاب وذكر في المطارحات والتلويحات لانه لا يذكر في هذا الكتاب الا المحض
الحق وصريح الصواب وهو غير جازم بصحة البرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين
زمان سكون على ما اشار اليه في المطارحات فلذلك سلك في هذا الكتاب في ان الحركات المستقيمة
المختصة بحركات الاجسام العنصرية منقطعة طريقا غير ما سلكه المشاؤون وتقريره ان الاجسام
العنصرية منها لا حيز لها فلا يكون حركاتها الا دورية اما طبيعية او قسرية والاجسام المتحركة
بالطبع لا تتحرك الا لقصد ملائم وموافق لها فاذا وصلت الى الاحياز الملائمة لها وقفت حتى
لو كان مع الجسم جميع ما يلائمه ويوافقه ويترجح وجوده له لذاته فانه لا يمكن ان يتحرك اصلا اذ
يمتنع ان يطلب ما لا يلائمه ولا يترجح وجوده له وكم برهان يدل على ان لكل جسم طبيعي حيزا طبيعيا
يلائمه لا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل كل واحد من الاجسام الطبيعية الى
الحيز الطبيعي الملائم له سكن فيه ولزمه فالحركات الطبيعية منقطعة واما الحركات القسرية فهو
اما قسر عن الطبع او عن الارادة وذلك انما يتصور في الاجسام العنصرية المتناهية فيلزم تناهي
الحركات القسرية وسيظهر ان جميع ما تحت فلك القمر من الاجسام التي يمكن ان تتحرك بالارادة من
انواع الحيوانات لا يحتمل الحركة الدائمة لعدم بقاء الاجسام الحيوانية دائما لوجوب انحلال تراكيبها
لتناهي قوى الاجسام مطلقا فجميع الحركات الحادثة تحت فلك القمر منقطعة متناهية وقد ثبت
لنا بالبرهان السابق وجوب حركة دائمة لا تنقطع هي العلة لحدوث الحوادث الدائمة الغير المنقطعة
واذا امتنع ان يكون تلك العناصر المستقيمة الحركة تعين ان يكون الحركة الدائمة التي لا تنصرم
للافلاك وهي دورية لما علمت ان الحركات الفلكية لا يمكن ان يكون بالاستقامة او بالطبع او
القسر فهي دورية ارادية واذا كانت الحركات الفلكية دائمة غير منقطعة وهي اعراض قائمة
باجسام الافلاك وحالة فيها فيجب بالضرورة ان يكون اجرامها الحاملة لتلك الاعراض الدائمة
دائمة الفعال لا تسكن ولا تفسد ولا تنفصل بل هي اجسام شريفة وحركات كريمة دائمة الوجود
فيها مثل الله الاعظم والسلطان الاكرم واصل وجود المركب العنصري والوحي الالهي والانوار
المجردة وان لم يكن تحركه بذاتها فهي متحركة بالشوق والعشق كما يحرك العاشق معشوقه بالشوق
والعشق وان لم يتحرك **قوله** وقد يكون للافلاك بحسب مبدا حركتها المفروض
ومنتهى حركاتها واصابها يمين ويسار **اقول** لما كانت لا متدادات

الجسمية المادة متقطرة واحدة العالم بعضها على بعض على قوائم ثلثة وكان لكل امتداد منها
طرفان فامتدادان منها طرفا الامتداد الطولي باعتبار قامة الانسان ويسمان الفوق
وهو ما يلي راس الانسان بالطبع والتحت وهو ما يلي قدمه بالطبع وامتدادان اخران هما
طرفا الامتداد العرضي باعتبار عرض قامته ويسمان باليمين والشمال فاليمين اقوى جانبيه بالطبع
او الاغلب وامتدادان اخران هما طرفا الامتداد السمكي باعتبار سمك قامته ويسمان بالقدام
والخلف فالقدام ما يلي وجهه بالطبع والخلف ما يلي قفاه هذا كله بحسب الوضع ثم استعملوه بعد
ذلك في سائر الحيوانات والاجسام حتى في الفلك فسموا الجانب الشرقي منه مما يظهر منه الحركة منه
والجانب الغربي منه شمالا ووسط السماء الظاهر قداما ووسط السماء الخفي خلفا وجانب القطب
الشمالي علوا وجانب القطب الجنوبي سفلا كل ذلك تشبيها بالانسان فانهم سموا عالم الافلاك
بالانسان الكبير كما سموا الانسان عالما صغيرا وتوهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه راسه الى
جهة الجنوب ورجله الى الشمال وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب على ما ذكره صاحب
قوله وغير ذلك من الجهات يريد به الفوق والتحت والخلف والقدام على الوجه المعهود قوله وتتغير
فيها فقط الاضافات وفي بعض النسخ وتتغير فيها فقط الاضافات اي تتغير في الافلاك فقط
الاضافات التي تتغير بسببها الجهات الست لان للفلك لذاته جهات ست فانه لولا فقط الاضافات
المتوهمة فيه بالنسبة الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب ووسط السماء وبالنسبة الى بدن
انسان مضطجع لم تتعين فيه الجهات الست **قال** الشيخ نكتة واعلم ان الشمس
اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية **اقول** يريد ان تبين ان
حركات الافلاك دورية تامة تسمى الدورة في كل يوم وليلة وانها علة حدوث الحادثات وانها
لا تكون ولا تفسد وذكر بعض النكتة التي من الانوار القاهرة والافلاك فقال ان الشمس
اذا غربت في الافق الغربي لم ترجع الى الافق الشرقي الا بعد تمام الحركة الدورية ويدل على
ذلك انها لو رجعت الى الافق الشرقي قبل تمام الحركة الدورية لوجب ان تطلع الشمس من مغربها
بعد غروبها ولزم من ذلك ان يرجع النهار وشيء مرة اخرى لان النهار عبارة عن مدة
طلوع الشمس ونحن نرى انها اذا غابت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تنقطع فيها الضوء لاجل
ظل الارض الذي يحجبها فالافلاك كلها متممة لحركاتها الدورية الارادية وقد علمت فيما
سلف وجود المحدد وانه تحدد به جهة العلو ومركزه جهة السفل وان الارض في مركزه تنطبق
مركز

مركز ثقلها على مركزه غير مفارقة له ولو جاوزت المركز متحركة عنه الى اي جانب فرض كان
متوجهة فاصلة الى جهة العلو اذ المتحرك مهما كان متحركا نحو المركز تحركه الى السفل وان
تحرك عن المركز الى اي جانب كان فحركته الى العلو ولا يلائم الارض الا جهة السفل دون
جهة العلو على ما يأتي بيانه وجميع الحوادث التي عندنا في عالم الكون والفساد فهي من اثار
الحركات الفلكية واعتبر ذلك عند استيلاء البرد وقلة الرطوبات في انواع النبات وضعف
القوة الماسكة للاوراق وقلة النشو والنمو فيه وعند شدة الحرارة وكثرة النشو والنمو في الربيع عند
وصول الشمس الى الاعتدال وكثرة الحرارة وشدة نشو البطيخ والخيار والقثاء عند زيادة
نور القمر مع كثرة المد في البحار وغير ذلك من الاثار الكثيرة المذكورة في كتب احكام النجوم فالحركات
الفلكية علة حدوث الحادثات ولا يجوز وقوع الافلاك تحت الكون والفساد ولا تركبها من
البسائط اذ لو جاز كونها وفسادها وتركبها من البسائط وكل ذلك حادث لا بد له من علة
حادثة والحوادث انما تكون من حركات الافلاك ويلزم من هذا الحدوث الموجب لعدم
الاجرام الفلكية وحركاتها وجود اجرام فلكية محيطة دائمة الحركة ويكون متقدمة على تلك
الاجرام الفلكية المفروض كونها وفسادها وتركبها من بسائط ومؤثرة في تلك الافلاك
الكائنة الفاسدة وذلك محال كما عرفته **قال** الشيخ واعلم ان الافلاك
في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك متشبهة بمناسبات الانوار القدسية
واشعة الانوار القاهرة **اقول** ان الافلاك في حركاتها المختلفة ومناسبات
تلك الحركات واجتماعات كواكبها ومقابلاتها وتثليثاتها وسائر اتصالاتها وغير ذلك من الامور
الفلكية كلها متشبهة بمناسبات الانوار العقلية والاشعة القاهرة النورية الموجودة بين تلك
الانوار المجردة بتلك المناسبات العقلية المحفوظة المتناهية التي بين الانوار القاهرة المجردة التي
حصلها الافلاك بالحركات طالبة التشبه بتلك المناسبات العقلية الاتية عليها في الادوار
الطويلة على سبيل التعاقب شيئا بعد شيء فاذا تحركت حركة تطلب بها نسبة معينة عقلية فلا بد ان
تفيض العقل المفارق هيأة النورية الروحانية المناسبة لما تقتضيه تلك الحركات على كل قابل
مستعد لتلك المناسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية والمراد بتأثير الاجرام الفلكية هو تأثير
انوار الكواكب في الاجرام بسبب الحركات المقتضية لاجتماعها وافتراقها بالاتصالات المختلفة من
المقابلة والتسديس والتثليث والتربيع وغير ذلك من الاحوال فتستعد الاشياء بذلك لان يفيض العقل

الهيات النورية او الظلمانية المقتضية لتلك النسبة ولما لم يمكن للافلاك الجمع بين جميع الاوضاع دفعة واحدة وكانت الكواكب اجراما كثيفة يحجب بعضها بعضا لذلك فلا يمكن المقابلة بين الكل ولا عدم الحجاب بالكلية بين الاجرام العلوية والمناسبة بين جميع تلك الاجرام كما يكون للعوالم المجردة النورية التي لا حجاب بينها ولا ستر بخلاف البرازخ الجرمية التي يلزمها البعاد و حجب تحفظت الجواهر العلوية تلك المناسبة العقلية على سبيل البدل والتعاقب حتى اتى بها الى على جميع تلك المناسبات العقلية بالحركات الدائمة الدورية في الاكوار والادوار على سبيل التعاقب والاستيناف هذا مذهب المشرقيين واما ما يراه اتباع المشائين ان كل فلك يتشبه في حركاته الكثيرة لمعشوق واحد من جميع الوجوه هو عقل نوري مجرد وهذا ليس بمتين فان الافلاك كثيرة وحركاتها مع كثرتها مختلفة وقد صرحوا في كتبهم بان الغرض من حركة الافلاك انما هو حركة الكواكب لتتصل اشعتها المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم و اقطاره على النسبة الفاضلة العقلية لتظهر بذلك انواع الكائنات ثم ان الكواكب يختلف حركته فتارة يراه راجعا وتارة اخرى مستقيما واخرى في الاوج او الحضيض الى غير ذلك من الاختلاف الواقع في السيارات المفتقر الى عدة افلاك على ما هو مذكور في علم الهيئة فكيف يتصور ان يكون ذلك الاختلاف الكثير تشبها بعقل واحد بسيط وهم لا يقولون بكثرة الاشراقات العقلية للمناسبات النورية المقتضية لكثرة الانوار العقلية على ما هو راي الاشراقيين الفاضلين فالحق ان حركات الافلاك الكثيرة على اختلاف احوالها وتباين مطالبها لنيل المناسبات الانوار العقلية والاشعة النورية الموجودة في المعشوقات القاهرة بعضها مع بعض على الوجه الافضل حتى ياتي على تلك النسب العقلية القاهرة في الاكوار والادوار الطويلة التي اقلها الشهر على التدريج بسبب الحركات ثم يستانف تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور شيئا فشيئا بتلك الحركة الدورية على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة حتى ياتي عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المرتبة بالحركات المترتبة على الترتيب التدريجي استانفت دورا اخر وجماعة المشائين اعترفوا في هذه التشبهات العقلية بضرب من المثال الذي ذكروه وردوا فيه على القدماء وهو ان اشخاص كل نوع لها امر عقلي واحد يطابقها هو مثال لها وصورتها الا انهم يقولون ان هذا المثال غير قائم بذاته كما تقوله ارباب الانواع بل هو في الذهن ومما استدل

٣

به المشاؤن على كثرة المعشوقات العقلية ان مقصود الافلاك في حركاتها ان كان هو التشبه بمعشوق واحد عقلي وجب تشابه حركاتها في الجهة ولهذا لو كانت الاجرام الفلكية بعضها علة للبعض لزم ان يكون المعلولات متشبهة في حركاتها بعللها العاشقة لها فتشابهت حركاتها في الجهات وليس الامر كذلك وهذا موضع شريف لابد من بسطه فان تحقيق ما سبق يتذكر لانه موضع مفيد فيه دور وما هو ان الذوات العقلية وهيآتها واحوالها كلها متناهية متعينة مرتبة مضبوطة وكذلك نسبها من النسب العقلية والذوات العقلية مع هيآتها علة للذوات الجسمانية وهيآتها وبالجملة وكل ما في العالم العقلي يسري الى العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة فاذا احدثت الافلاك في الحركات من اول الدورية تابعة لمناسبة العقلية التي يريد استيفاءها على الترتيب التدريجي ولا يزال مستحقة لتلك النسب باستخراج الاوضاع بالحركات حتى ياتي عليها فاذا تم استيفاء النسب الموجودة في عالم العقل بالحركات ووصلت اثارها الى العالم الجسماني قامت القيامة ويتم ذلك في الدور الكلي الذي هو الحكمة العظيمة ثم يستانف العود الى دور اخر وجميع ما على الفلك من الصور والاحوال والخواص والاشعة المختلفة وما يحدث من العجائب على الارض وغيرها من الاجسام العنصرية فكل ذلك مما يظهر من العالم العقلي واثر من اثار رتبة روحانية من تلك المناسبات والخواص واذا كان الامر كذلك فلا معنى لقول القائل لم كانت هذه الصورة كذلك ولم خلقت ولم كانت الحركة الفلانية واثرها كذلك فان الجواب الكلي ان العالم الجسماني ظل وحدوث العالم العقلي فهو ظله والظل تبع للمظلول وكل حادث يحدث لابد له من علة حتى ينتهي الامر في الاخير الى انه اثر مناسبة من المناسبات العقلية وسر من خاصة من الخواص للعالم النوراني فافهم ذلك **قال** الشيخ فصل ولما كان الانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار حصل منها برزخ واحد للعموم مشترك **اقول** يريد ان يبين كيفية حصول محدد الجهات وبعض الاجسام عن الانوار القاهرة النورية فذكر ان الانوار القاهرة المجردة لما لم يكن بينها وبين نور الانوار حجاب فهي تشاهده دائما وتبتهج غاية الابتهاج والسرور اذ لا الذ من مشاهدته ولا اكمل من معاينة جماله وجلاله فيحصل من جهة الابتهاج المشترك بنور الانوار بسبب العموم المشترك بين تلك الانوار القاهرة برزخ واحد هو الثوابت بما فيه من الصور والكواكب وقد عرفت ان كل فلك من الافلاك الجزئية وكل كوكب من الكواكب وكل نوع من الانواع العنصرية بسيطها ومركبها له رب نوع من الانوار المجردة العقلية هو الواسطة في وجوده عن نور

الانوار واصل الوجود فالانوار القاهرة المقتضية للعناصر ومركباتها ضعيفة النور
نازلة الرتبة عن الانوار القاهرة العالية المقتضية للبرازخ الفلكية الشديدة النور ولما
كانت الاجسام العنصرية خاضعة للاجرام الفلكية متاثرة عنها وهي فاعلة فيها وجب ان
يكون بين ارباب اصنامها كذلك فلذلك كانت القواهر التي اقتضت العنصريات نازلة في الرتبة
العقلية عن القواهر التي اقتضت الفلكيات وحصل منها برازخ خاضعة بالطبع للبرازخ
العلوية متاثرة عنها ومنفعلة بالطبع ولها مادة مشتركة بين جميع الصور العنصرية المختلفة
كما اشتركت الافلاك كلها في الحركة الدورية لتشبهها بمعشوق واحد هو النور الاعلى
نور الانوار وافترقت في الجهات المختلفة لاختلاف معشوقاتها ومشوقاتها التي هي
الانوار المجردة القاهرة فالاشتراكات المادية في العنصريات والحركات في الفلكيات و
الافتراقات العقلية في شدة النور وضعفه واختلاف الاشعة والنورية نازلة الاقترانات
من اختلاف الحركات في الجهات في الفلكيات واختلاف الصور في العنصريات وكذلك المفترقات
في الانوار المجردة من سنخ النورية وضعفها في ذواتها نازل المفترقات من اختلاف جواهر
العنصريات بالنوع والفلكيات اما بالنوع على قولنا او بالعوارض على قول فحصلت جهات
الفيض كثيرة متعددة لكثرة انواع الموجودات واصنافها ومناسباتها ولما كانت الانوار
المجردة القاهرة بعضها علة وبعضها معلول كان بعضها وهو العلة متقدما على المعلول منها
بالذات والعقل لا بالزمان والتقدم الذاتي افضل من الزماني وغيره من التقدمات و
الانوار المجردة القاهرة كثيرة جدا اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال لا يمكن لاحد من
البشر ان يحصيها او يضبط ترتيبها او يعرف جميع مناسباتها على ما ينبغي وليست كما عرفت واقعة
في الطول مترتبة نازلة في سلسلتها الطولية بحيث يكون العالي علة السافل الى اخر المراتب التي
هي مكافية فان الطبقة الطولية الاعلين منها في ذواتها الشريفة من الجهات الكثيرة النورية
التي في كل واحد او مشاركة بعضها مع بعض يجوز ان يصدر ويفيض وجود جواهر نورية قاهرة
مكافية وهي التي لا يكون بعضها علة لبعض بل يكون عللها خارجة عنها ولولا وجود انوار متكافية
من الطبقة العرضية وهي ارباب الاصنام النوعية لم يوجد انواع من الجواهر الجسمانية متكافية
فان تكافو المعلولات الجسمية يدل على تكافو عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان
كل ما في العالم الجسماني من الانواع وما فيها من الاعراض فهي اثار وظلال لانواع وهيات

نورية

نورية عقلية فاذا اعدت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لامر من
الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيات
العقلية المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمي الشعاعي لمناسبة بينهما فالمناسبات العقلية
والمباينات سارية في هذا العالم وكل نور مجرد فيه مناسبات كثيرة يحصل في كل شخص من صنمه
بحسب استعداده شي من تلك المناسبة وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك
المناسبة العقلية وبالجملة كل ما في عالم الاجرام من العجائب الغرائب فهو من العالم النوري المثالي
وكل ما يحصل من الانوار المجردة القاهرة عن القواهر العالية الطولية الاعلين باعتبار مشاهدتها
لنور الانوار ولكل نور عقلي عال فهو اشرف مما يحصل منها من جهة الاشعة الاشراقية وفي
الاشعة العقلية كثيرة ولها مراتب كثيرة وطبقات متعددة ففي الانوار القاهرة النورية اصولية
طويلة قليلة الوسايط الشعاعية والجوهرية فان هذه الطبقة مرتبة وكل عال هو علة لما هو دونه
الى اخر المراتب ويسمى هذه الطبقة الامهات لاديهما شاجمع الموجودات من العقول والنفوس
والاجرام والهيات واما الطبقة العرضية وهي الحاصلة من اشعة الطبقة العالية وهي على طبقات
كثيرة متكثرة الوسايط الشعاعية الكثيرة التركيب بعضها ببعض فيحصل من كل تركيب جملة منها شي
من الانوار القاهرة والنفوس والاجرام ولا يترتب هذه الطبقة بل بينها تكافو من وجه كما
بين اصنامها تكافو ولو لم يكن تكافو عللها النورية **قال** الشيخ واعلم ان الزمان
هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتاخرها الى اخره **اقول**
ليس الزمان نفس الحركة من حيث هي حركة بل هو مقدارها لان الحركات اشتركت في معنى الحركة
واختلفت بما تتقدر به وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتقدر مغاير للحركة من حيث هي
حركة فالزمان مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتاخرها فان الزمان مقدار
لمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المقدرة وكل ما طابق المقدر فهو مقدر ولان الزمان
له امتداد مقداري يختلف بالقلة والكثرة بحسب الاعتبار فان السنة اعظم من الشهر الاعظم من
اليوم الاعظم من الساعة وكل مقدار لشي واذا لم يكن مقدار ذات والا لكنت فهو مقدار الحركة
لا تتصور سابقه وهي الحركة المتجددة التي لا ثبات لها فالزمان مقدار الحركة الغير الماسة اذا جمع
في العقل متقدمها ومتاخرها فانهما يجتمعان في العقل دون الخارج فاجزاء الزمان لا تجتمع في
الخارج بعضها مع بعض بخلاف اجزاء المسافة المجتمع اجزاؤها بعضها مع بعض **قوله**

وضبط بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات **اقول** لما كان الزمان مقدار
الحركة وكان الزمان لا منقطع له وكانت الحركة الدورية غير منقطعة وجب ان يكون الزمان
مقدار حركة مستديرة فان المستقيمة لها منقطع فاستحفظ الزمان وضبط باظهر الحركات
المستديرة وهي الحركة اليومية اذ الحركة الضابطة للزمان والمستحفظة له هي التي يوجد بها
الساعة واليوم والليلة والاسبوع والشهر والسنة وليس ذلك الا الحركة اليومية التي هي اظهر
الحركات فهي الحافظة للزمان وهي حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب ولانطلاع الزمان
الاعلى حركته والكافة يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجمعون من اعداد حركته يوما وشهرا
وسنة ودورا **قوله** ويحدس من احس كلا مرادا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه
ان امرا ما قد فات وهو الزمان **اقول** اعلم ان النهار والليل لا يشك فيهما احد
واذا فرضت من الصبح ان فرسا يتحرك الى الليل بقوة معينة فتقطع عشرة فراسخ فانه اذا ابتدى
بالحركة من صحوة تلك القوة الى الليل فانه لا تقطع عشرة فراسخ بل دون ذلك والذي عند الظهر على
نسبة مقداره فبالضرورة قد ذهب على الفرس المبتدي من الصبح او الظهر شي لا ثبات له
وله مقدار فان له نصفا وسدسا وثلثا وغير ذلك وليس مقداره مقدار المتحرك والحركة
والمسافة فان هذه ثابتة وهو غير ثابت فهو مقدار ما لم يثبت وهو الحركة فالزمان مقدار
الحركة من جهة المتقدم والمتاخر الغير المجتمعين والى هذا اشار بقوله ويعرف انه مقدار
الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات **قوله** والزمان لا يستطيع بحيث
يكون له مبدا زماني الى اخره **اقول** هذا حكم عقلي شريف وهو ان الزمان
لا بداية له ولا نهاية بيان ذلك انه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده والقبل بعض
الزمان فيلزم ان يكون له قبل لا يجتمع مع بعد وهذا القبل ليس كقبلية الواحد على الاثنين
المجتمعة معها فان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون ثم اذا وجد شي اخر لم يكن موجودا
حال وجود الاول فهو حال وجود الاول لم يوجد الثاني فهو قبل اخر وهكذا ما بعد
الثاني والثالث الى غير النهاية وهذه القبليات المتجددة ليست نفس عدم الحادث ولا
فاعل الحادث ولا امكانه ولا جوهرا او عرضا محل الثبات فان كل واحد منها قد يكون موجودا
قبل الحادث وبعده والقبليات لا يتصور ان يكون مع الحادث ولا بعده وهذه القبليات
بعضها اقرب وبعضها ابعد فهي قابلة للزيادة والنقصان وكل كمي فهو مقدار لما لا ثبات

له

له والثبت فهو مقدار ما لا ثبات له وهو الحركة فهذا يدل على ان ماهية الزمان موجودة
وهي مقدار الحركة التي لا ثبات لها ويدل ايضا على ان الزمان لا مبدا له لان هذه القبليات
قبلية زمانية ايضا فلو كان له مبدا كان له قبل غير مجتمع مع ما بعده وهو الزمان فيلزم
ان يكون قبل جميع الزمان زمان وهو محال مع لزوم محال اخر وهو انه يلزم من فرض
عدم الزمان حصوله وبهذا استدل بعض الاوائل على ان الزمان واجب الوجود لذاته و
اجيب بانه لا نسلم انه يلزم من فرض عدم الزمان بعد وجوده محال بل يلزم من فرض عدم
الموجود بعد الوجود زمان اخر لانه يلزم من عدم ذلك الشي الزماني وجود ذلك
الشي الزماني بعينه ثم لم قلتم ان كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال يكون واجبا
لذاته فانه لو فرض عدم المعلول الاول بعد وجوده لزم منه محال وهو وجود العلة
بدون المعلول مع عدم لزوم وجوب ذلك المعلول لذاته فذلك المحال لم يلزم لا من مجرد
عدمه بل من وجود العلة بدون المعلول ولو لزم المحال من عدمه فقط لكان باقي الموضع
واجب الوجود وهو محال **قوله** ومن طريق اخر عرفت ان الحوادث تستدعي
عللا غير متناهية لا يجتمع فاستدعت حركة دائمة **اقول** ثبت من طريقين
دوام الحوادث الى غير النهاية فالطريق الاول ما ذكر ان كل حادث لا بد له من علة حادثة
وكذلك يكون لعلته علة حادثة لحدوثها وهكذا الى غير النهاية والطريق الثاني ما ذكره بقوله
وهو ان الزمان لا بداية له والى الاول اشار بقوله ومن طريق اخر عرفت ان الحوادث تستدعي
عللا غير متناهية لا يجتمع لان الحادث يمتنع ان يكون علته قديمة والا لكان معلوله الحادث
قديما فلم يكن حادثا واذا كانت الحوادث غير متناهية فتستدعي بالضرورة علة حادثة وهي الحركة
الدورية الدائمة ولا بد وان يكون لمحيط شامل للكل وهو المحدد للجهات وسنذكر فيما سلف
دوامه وعدم فساده وانخراقه **قوله** والزمان ايضا لا منقطع له **اقول**
لو كان للزمان منقطع ونهاية للزم ان يكون عدمه بعد وجوده والبعد زمان ايضا كالقبل
اذ ليس بعده عبارة عن عدمه اذ عدم الشي كما يكون بعد الشي يكون قبله وليس ذلك البعد
ايضا امرا ثابتا والا لثبت فيلزم ان يكون ذلك البعد زمانا فيلزم ان يكون بعد كل الزمان
منه شي وهو محال اذ يلزم من فرض عدمه وجوده وهو بين البطلان فليس لكلية الزمان بداية
ولا نهاية ولما كان الزمان من عوارض الحركة التي هي من عوارض الجسم فيكون الكلام في الحركة

قد يكون

والجسم كالكلام في الزمان وعند ذلك قال ارسطاطاليس من قال بحدوث الزمان فقد قال
بقدمه من حيث لا يشعر **قوله** وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الان الوهمي الذي
اقول الان طرف وهمي للزمان وهو بين الماضي والمستقبل به متصل اجزاؤهما
المفروضة بعضها ببعض ولما كانت الحركة التي منها الزمان وكذلك الزمان لا انقطاع لهما اذ كل
منهما شيء واحد متصل لا طرف له بالفعل بل بالفرض كسعود دفعي بما سجسم اخر وليس الان وجود
على غير هذا الوجه فاذن تعلم ان الزمان اذا لم يكن له بداية ولا نهاية فلا يمكن الان بالفعل فنسبة
الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط فكما ان النقطة طرف الخط فالان طرف الزمان فالان
واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل يتصل احدهما بالاخر به وهو فاصل باعتبار
انه يفصل الماضي عن المستقبل وبالجملة الان يطلقونه على معنيين احدهما الزمان الصغير الذي
عن جنبتي الان الوهمي كقولك جئتك الان ويمشي الان وهو زمان قريب بين الماضي والمستقبل و
يسمى بعض الناس هذا الان بالوقت لمعنى اذا وصل الفلك الى محاذاة شيء وثانيهما هو الان الذي
الوهمي فان القبلية والبعدية انما تعتبر بالنسبة الى هذا الان والزمان الذي هو اليه فالاقرب
اليه من اجزاء الماضي يسمى بعدا والابعد عنه يسمى قبلا واما المستقبل فهو بخلاف هذا فيسمى الاقرب
الى الان الوهمي الذي هو من اجزاء المستقبل يسمى قبلا والابعد عنه يسمى بعدا والا لتجه اشكال السائل
فانا لو سمينا ما يقرب الى الان الوهمي من اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل
مستقبلا وهو باطل **قوله** والنص ابدي اذ الفاعل لا يشعر ولا يعدم فيلزم قدم العالم
بدوامه **اقول** لما كان الواجب لذاته تعالى علة لما دونه من الممكنات وهو متقدم عليها
ومفيض وجودها ودائم الفيض عليها والمرجح دائم فيدوم الترجيح فان الفاعل اذا لم يشعر ولا
يعدم فيلزم لا محالة ان يدوم العالم بدوامه ويستمر وجوده بوجوده **قوله** وما
يقال ان الفيض لو دام لساوى مبدعه **اقول** حاصل هذا السؤال يرجع الى
الجهل باحوال العلل والمعلولات مع تشنيع على الحكماء وتقريره ان الواجب لذاته تعالى لما كان علة تامة
لوجود العالم فكما يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن دوامها دوامه فيلزم ايضا من عدمها
عدمها ومن عدم المعلول عدم العلة الواجبة الوجود فيلزم حينئذ مساواة العالم للواجب لذاته
وهو محال والجواب ان اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة فان ارتفاع العلة
التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول لذاته لا يقتضي ارتفاع العلة بل يستدل بارتفاع المعلول
واما ارتفاع المعلول لذاته

على ارتفاع العلة قبله فان النير علة للشعاع ومتقدم عليه فيلزم من وجوده وجوده ومن عدمه
عدمه دون العكس بل يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير وعدمه قبل ذلك لان الشعاع
تابع للنير لا النير من الشعاع فالعلة لا تساوي معلولها فالمعلول من العلة دون العكس
قوله واما ما يقال ان الحركات تجتمع في الوجود **اقول** تقرير هذا
السؤال الذي هو مبني على ان حكم الكل حكم كل واحد وجميعهم ترجع الى مراد مثال واحد وهو كل
واحد من الزنج اسود فيكون الكل اسود فاذا كان كل واحد من الحركات مسبوقا بالعدم فيكون
الكل مسبوقا بالعدم ويلزم ان يكون العالم حادثا والجواب ان كل واحد من الممكنات غير الحركة
جاز وقوعه دفعة ولا يصح وقوع جميع الممكنات غير الحركة دفعة واحدة كما صح وقوع كل
واحد منها دفعة فان بعض الممكنات لا يسع الا مترتب متأني ولان كل واحد من الضدين يمكن
حلوله في محل في زمان واحد دون حصول المجموع فيه في ذلك الوقت فاستقصى كلام السائل
ثم ان الحوادث الماضية لا كل لها مجموعي فانها معدومة فكيف يصح ان يقال ان الكل مسبوق
بالعدم او غير مسبوق فان الموجود من السلسلة في كل وقت واحد فقط فاذا لم يكن لكل موجودا
في الخارج لامتناع وجود الحوادث الماضية والحركات في وقت واحد فلا يصح الحكم العيني عليه
كما صح بكل واحد ولما عرفت ان الحركات التي لا تحدث الا على سبيل التعاقب يستحيل اجتماعها
ولذا لم يصح عدم النهاية فيها فكلما وجد منها شيء عدم ولا مجموع لها واما برهان وجوب النهاية
فانما يصح فيما يمكن اجتماع احاده ويكون له مع ذلك ترتيب وضعي وطبيعي وليست الحركات المتعاقبة
كذلك ومن المحال اعني اجتماع الحركات والحوادث لا يبنى على جهة استحالته شيء وهو حدوث
العالم عرفت فيما سلف بطلانه واما العالم الواجب فيها النهاية فهي الذوات النورية الباسة الفياضة
المجردة عن المواد **قوله** وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية يلزم منه
ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل **اقول** تقرير
هذا السؤال هو ان الحوادث الفلكية لو كانت غير متناهية لزم ان يكون كل واحد منها متوقفا على
انقضاء ما لا يتناهى وكل ما كان كذلك فوجوده محال ينتج ان الحوادث الفلكية في الازل ان لم تتناه
كان وجود كل منها محالا وهو ظاهر الفساد والجواب انكم ان اردتم بالتوقف المفهوم العرفي
وهو ان يكون الثاني موصوفا بالعدم والاول موجودا لا يوجد الا بعد وجود المعدوم الاول لزوم سبق
المعدوم فانه لا يوجد الا بعد وجود الجملة المعدوم فالملازمة ممنوعة فانه لا يصح بهذا المعنى ان

يكون وقت يمكن ان يقال فيه ان الشيء الاخر لا يتوقف وجوده على ما لا نهاية له فان كل ما لا يوجد
الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فالتوقف بهذا المعنى انما يقال على اشيا
ما حصلت من حيث عدم حصولها انما يكون في المستقبل من الزمان فيكون كل ما يفرض من
الحركات والحوادث المستقبلة يتوقف على حوادث في المستقبل غير متناهية تلك الحوادث المتوقف
عليها وان اردتم بالتوقف كون الشيء الموقوف لا يتوقف في الوجود الا بعد وجود حوادث لا تتناهى
في الماضي فليس بمحال عند الحكما اذ كل حادث يجب ان يسبقه حوادث غير متناهية في الماضي
بالتقرير السابق فكيف يمنع صحة توقف الحوادث على ما لا نهاية له في الماضي فانه نفس محل النزاع
واخذ محل النزاع مقدمة في ابطال نفسها مصادرة على المطلوب سالاول **قوله**
والذي يقال ان الان هو اخر الماضي متناهي الى اخره **اقول** تقرير هذا
السوال ان يقال ان الحوادث الماضية لها اخر وكل ما كان له اخر فهو متناه فالحوادث الماضية
متناهية وبيان الصغرى ان كل حاضر هو اخر ما مضى والكبرى بينة والجواب ان اردتم ما لا يكون
ان لا شي بعده فيمنع الصغرى فان مذهب الحكماء بعد الماضي وازمنه غير متناهية وان اردتم بالاخر
انه اخر ما مضى بحسب الفرض فحينئذ لا يلزم ان يكون الاخر لا اخر بعده ولئن ريد بالنهاية في
الكبرى ما هو في جانب بدء الحوادث منعنا الكبرى وان ريد ما هو في الجانب الاخر منهما كانت
النتيجة ان الحوادث الماضية متناهية من الاخر فلا يلزم تناهيها من الاول وليس الكلام في تناهي
الحوادث من الاخر بل من الاول وان كان كل واحد من الزمان من حادث لان الفرض عود الماضي
والمستقبل غير متناه وقوله وكيف اما تثبت هذا الحكم للمجموع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال كل
واحد من الحركات مسبوق بالعدم فيلزم ان يكون الكل كذلك قد ذكرنا في السوال الاول ان حكم الكل
على كل واحد باطل كقولك كل واحد من الحركات الفلكية مسبوق بالعدم بحركة اخرى فيلزم ان يكون
الكل مسبوق بالعدم وهو ظاهر الفساد لما ذكرنا من انه يصح ان يقال كل واحد من اعداد السواد يمكن
حلوله في هذا المحل في زمان واحد ولا يصح ان يقال ان الجميع يصح حلوله في هذا المحل في زمان واحد
على ما عرفت تفصيله فيما مضى فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع **قال** الشيخ
فصل ولما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة ومدبرة واشرنا الى ان الانوار المجردة
المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات **اقول** يريد ان يبين
بعض احكام الانوار المدبرة الاسفهبدية المحركة للاجرام الفلكية والمغايرة بينها وبين الانوار المجردة

القاهرة فقال انه لما ثبتت الحركات الفلكية وكونها من انوار مدبرة بالطريق التي مرت لزم
ان يكون الانوار المدبرة غير الانوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات البدنية البرزخية
اذ هي مجردة عن المواد الجسمانية بالكلية فهي اكمل منها واشرف فان الانوار المجردة المتعلقة
بالابدان الظلمانية ابعد عن الكمالات العقلية واقرب الى الظلمات البرزخية لاشتغالها بالحجب
العلائق البدنية واحتجابها عن عالم النور بالقوى الجرمية ولما كانت الانوار المدبرة محركة
للبرازخ العلوية لغرض وذلك الغرض اما ان يكون لما تحتها او لما فوقها لا جائز ان يكون تحريكه
لما تحتها لانه ان كان امرا حيوانيا فان كان جذب ملائم فهو الشهوة او دفع مناف فهو الغضب
وجميع الاعراض الحيوانية لا تخلو عنهما ويمتنع ان يكون النفوس المدبرة الفلكية طالبة لاحدهما
او كليهما لاختصاصهما بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو والمهروب من الضد
والمزاحم وكل ذلك ممتنع على الاجرام الفلكية لامتناع الخرق والالتيام والحركة المستقيمة عليها
وليس مطلوبها امرا مظنونا من الثناء والمدح فان حركاتها دائمة فيجب ان يبتني على علم واجب
الدوام والمظنون ليس بواجب الدوام ولا يجوز ايضا ان تتحرك لاجل ما تحتها من العنصريات لانها
اخس واحقر من ان تتحرك لاجلها فان العالم العنصري باسره لا نسبة له بمحسوسه الى فلك الثوابت فضلا
عما فوقه او مجموع الافلاك ثم ان الافلاك لها القوى التي لا تتناهى وهي لا تسكن ولا تنفد فكيف
تتحرك للعنصريات الخسيسة مع وجود هذا الشرف العظيم والحدس الصحيح لا يتوقف في هذا الحكم
القريب من الاوليات فبقي ان يكون مطلوبها بالحركة الارادية وغرضها امرا عقليا لاجل ما
فوقها فيجب ان يكون معشوقا لها اذ التحريك الارادي لا بد وان يكون لمطلب يكون حصوله
بالنسبة اليها اولى من لا حصوله وكل ما كان كذلك فهو محبوب واذا افرطت المحبة سميت عشقا
وهذه الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة دلت على افراط المحبة المسماة بالعشق
فثبت ان حركات الافلاك لاجل معشوق لا ينال دائما لانها ان نيلت دفعة واحدة وجب ان
تقف الحركة الدائمة ولذلك لا ان ايس من النيل وان نيلت على التدريج ولا يكون ذاتيا للحركة
وان كان المطلوب نيل صفة فهو محال فان الصفة المطلوبة للعاشق حاله في المعشوق لا يحصل
للعاشق الا بالانتقال الممتنع على الصفات العرضية وان حصل مثلها ولم ينتقل فلم يحصل الطالب
عين المطلوب بل مثله وانه لم يمكن نيل المطلوب ولا ما يشبهه فلا يتم الحركة الدائمة فالحركات
المطلوب بالحركة الارادية الدائمة هو التشبه بمعشوق لا ينال دفعة بل على التدريج وهو المراد

بقوله ان حركاتها لنيل مقصد نوري عقلي ما لها الانوار المدبرة الفلكية بالحركة للبوارق
العلوية عن الانوار المجردة القاهرة وهو نور عرضي سانح وشعاع عقلي قدسي في غاية ما يكون
من اللذة فينبعث عنها اي الحركة حركة معدة لاشراق المعد لحركة ولا زالت الاشراقات العقلية
موجبة للحركات الفلكية والحركات معدة لاشراقات الى غير النهاية واستاذ اذا تاملت اللذات
واعضاوه عند الطرب فانك تجده يتحرك بسبب انفعال كل واحد من النفس والبدن عن
احوال صاحبه فالنازعات الهيئة الواردة على النفس يؤدي الى حركة البدن واضطرابه كما شاهد
ذلك من اهل المواجيد واذا كان كذلك ولا يبعد ان دوام حركات الافلاك واستمرار مواجيدها
بدوام اشراقات الانوار العقلية وانفعال نفوسها عن اللذات القدسية فتنفعل اجرامها بالحركات
الدورية المناسبة للاشراقات النورية فانه لولم يكن في الانوار المدبرة الفلكية امر دائم الصدور
على الاتصال لم يوجد منها الحركة الدائمة المتجددة اذ نفوسها واجرامها ثابتة فلا تقتضيان الحركة
الغير الثابتة واذا لم يكن المقتضي للحركة جسمانيا لما سبق متعين ان يكون لما ذكرنا من الانوار السانحة
الواصلة اليها من الانوار القاهرة على سبيل التجدد والاتصال وليست صورا علمية فان نفوس
الافلاك بالفعل من جهة العلوم بجميع ما تحتها من معلولات حركاتها بجميع ما فوقها الا بربه علومها
ولا يستفيد مثقال ذرة فانه سيأتي البرهان الدال على ان جميع الضوابط التي للموجودات الحادثة
متناهية واحتمال التكرار في كل دور من الادوار العظيمة ولذلك نسب الموجودات المترتبة العقلية
ايضا متناهية وان كانت كثيرة لوجوب تناهي العلل في المعلولات المترتبة وعدم نهاية حركات
الافلاك فلو كانت حركاتها للصور العلمية الواصلة اليها وعلومها متناهية وجب تناهي حركاتها
وهو محال فلزم ان يكون حركاتها للاشراقات العقلية والاشعة القدسية اللذيذة المبهجة الواصلة
اليها على سبيل التجدد الدائم الغير المنقطع فيكون التحريكات الفلكية معدة للاشراقات العقلية
الموجبة للحركات هكذا الى غير النهاية الا ان الحركة المنبعثة عن اشراق معين يجب ان يكون
غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق المعين بالعدد وان اتحد النوع لئلا يلزم الدور الممتنع
وجميع اعداد الحركات والاشراقات منضبط بعشق دائم وشوق مستمر غير منقطع وانما توالت
الحركات الفلكية على نسق واحد لتوالي الانوار القدسية السانحة عليها على نسق واحد **قوله**
ولما كان الفلك فاعله متشابهي الاحوال فكان شكل الفلك متشابها **اقول**
لما كان الفلك بسيطا متشابه الاحوال والصفات كل جزء منه مشابه للكل في الحقيقة وكان فاعله ايضا

وهو النور المجرد متشابها ايضا كان شكله متشابها ولا متشابه في الاشكال غير الكري فيجب
ان يكون شكله كريا والكري كل بسيط والشكل عندهم احاطة الحد الواحد والحدود المختلفة
بالمقدار فالجسم الذي يحيط به حد واحد هو الشكل الكري وهو افضل الاشكال واشرفها
فالذي يحيط به حدود كثيرة يسمى باسم الحدود المحيطة به ان كانت ثلثة فمثلث او اربعة فمربع
فاذا نظرنا الى الجسم وقطعنا النظر عن غيره فلم نجد لها سوى مقدارا او شكلا لذاته الا ان الجسم
انما يقتضي المقدار العام فقط اذ لو اقتضى الخاص لتساوت الاجسام في خصوصيات المقادير
وليس الجسم لذاته مع كونه يقتضي الشكل المطلق فهو ايضا يقتضي الشكل الخاص فانا اذا نظرنا
الى الجسم وقطعنا النظر عن كل ما يمكن ان يحصل له البساطة فان التركيب من الامور الممكنة له اللاحقة
به بامور خارجة فالجسم لذاته يقتضي ان يكون بسيطا والبسيط هو الذي له طبيعة واحدة متشابهة
ليس فيه اختلاف قوى وطبائع فان الذي فيه اختلاف قوى وطبائع ليس من ذاته بل من الاحوال
الممكنة التي قطعنا النظر عنها واذا كان الجسم البسيط غير مختلف الاقتضاء فيجب ان يكون شكله
كريا غير مختلف فان غير الكري مختلف ففي جانب منه خط وفي اخر سطح وفي اخر زاوية فلا تقتضيه
القوة الواحدة البسيطة والا لاختلف تاثير قوة واحدة وهي الصورة النوعية في مادة واحدة و
هو محال فالجسم البسيط لا يكون علة للامور المختلفة فيجب ان يكون اشكال البسائط من الافلاك
والعناصر كريات الاشكال ولما كانت النفوس الفلكية خالصة عن العلائق الشهوانية والغضبية
وغيرها من الامور الوهمية والخيالية البدنية وكل تمنعها عن العوالم العقلية والانوار القدسية ما به
ملاحم فيها الاشراقات النورية الكثيرة الى غير النهاية من نور الانوار ومن سائر الانوار المجردة
وبسبب اشتراك الانوار المدبرة الفلكية في قبول الانوار السانحة من نور الانوار اشتركت في الحركة
الدورية وبسبب اختلاف الاشراقات لاختلاف عللها الفاعلة اختلفت حركاتها اما بالشدة والضعف
والجهة والنور المدبر ان حصل من نور قاهر من الانوار العقلية وكان اكثر قبولا للاشراقات
من جميع ما فوقه فانه لا يكون في كمال الجوهر كالنور القاهر لان النور القاهر المجرد انما فاض عنه
النور المدبر لاستعداد البدن وكماله فلذلك قبل النور المجرد للبدن وتصرف فيه ولما كان بين
البدن القوة المتناهية استحكم العلاقة البدنية معه فلا يلزم ان يساوي النور القاهر في الجوهرية
وفي الكمالات النورية **قال** الشيخ قاعدة ولما كان الوجود اعتبارا عقليا
فالشيء من علته الفاعلية سوسه الى اخره **اقول** تقدم العلة التامة على المعلول

عند جماعة المشائين تمام الوجود دون الزمان فالاشياء عندهم وجودها من الفاعل
وعند الحكماء الاشراقيين ان الذي من الفاعل انما هو ذوات الاشياء وحقائقها دون وجودها
فانك قد عرفت ان الوجود امر اعتباري عقلي لا هوية له في الاعيان اصلا **قوله**
ولا يستغني الممكن عن المرجح لوجوده والاستقلال بعد امكانه في نفسه واحالة ذلك **اقول**
هذا برهان عام يدل على ان الممكن سواء كان دائم الوجود او لم يكن فانه لا يستغني عن المرجح
لوجوده فان الممكن لذاته يفتقر الى مرجح في وجوده وبقائه اما في وجوده فظاهر لكون الشيء لا يرجح
وجود نفسه والا لم يكن ممكنا واما في حال البقاء فلانه ايضا في حال بقائه بالامكان فان الممكن
في نفسه يقبل الوجود والعدم اذ لو لم يقبل احدهما لذاته لم يمكن ان يقبله ابدا فان ما للشيء من ذاته
لا يفارقه في حال ما فالممكن في حال بقائه ان امتنع عليه العدم لذاته كان دائما وحينئذ يصير
الممكن في حال بقائه ممتنعا فهو ممكن لذاته في حال بقائه فكل ممكن يفتقر الى مرجح فلو امكن استغناؤه عنه
لزم انقلاب الممكن لذاته واحالة الذاتية وانقلاب الحقائق بعضها الى بعض محال والمعلول يبطل
اما لبطلان علته بالكلية او لبطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر فان الشيء من الكائنات
الفاسدات من المعادن والنبات والحيوان قد يبطل عند بطلان احد اجزاء علته كبطلان
مركبه عند فساد مزاجه مع بقاء علته الفياضة لوجوده لان وجود ذلك المركب مفتقر الى علل اخرى
استعدادية كالمادة والتئام اجزائها وساير الشروط وزوال الموانع حتى يفيض المفارق ما
يحتاج اليه فاذا زال احد هذه العلل انعدم ذلك المركب وبطل مع بقاء علته الفياضة لتوقف
وجوده على علل اخرى زائلة وما يقال ان المعلول ربما استغنى عن العلة كما يشاهد بقاء البناء
المعلول للبناء بعد موته وجوابه ان المعلولات منها ما يكون علة وجوده هو علة ثباته بعينه كالمجردات
والفلكيات ومنها ما يكون علة وجوده غير علة ثباته كالبناء والبناء فالاول اذا عدمت علة الوجود
لا يمكن بقاء المعلول لانها هي علة الثبات فاذا عدمت العلة التي هي علة الوجود والثبات معا امتنع
وجود المعلول وثباته واما الثاني فانه اذا عدمت علة الوجود فلا يلزم عدم علة الثبات المغايرة
لعلة الوجود بالشخص فيستمر وجود المعلول بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما في
البناء والبناء فان العلة الموجدة للبناء هو تحريك اجزاء البناء من الحجارة والجص والاخشاب وغيرها
بعضها الى بعض وهي باقية بعد تمام البناء سواء مات البناء او لم يمت وعلة الثبات هي تماسك الاجزاء
ليبس العنصر فهو باق ما دام العنصر يابسا فاذا زالت اليبوسة التي هي علة الثبات انعدم المعلول

فانهدم البناء وحكم الصنم الذي مثل به في الكتاب حكم البناء من غير تفاوت ومثل ايضا بما
هو علة للحدوث والثبات بالقالب المشكل للماء كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه فان علة حدوث
الشكل ووجوده هو الكوز وعلة ثبات ذلك الشكل بها الماء في الكوز هو ايضا نفس الكوز وقد
تتحد علة الحدوث والبقاء ونور الانوار لوجوب وجوده وشدة نوريته وقهره للاشياء
واستيلائه عليها هو علة وجود جميع الموجودات الممكنة بواسطة وبغير واسطة وهو ايضا
علة ثباتها وكذلك الانوار المجردة القاهرة ولما كانت الاجرام الفلكية غير كائنة ولا فاسدة
لم تزل نفوسها المتعلقة بها لا تفارقها ولا ينقطع علاقتها عنها ازلا وابدا بل هي دائمة
التصرف والتدبير لها وان كان بعض الحكماء من اخوان الصفاء يزعم ان نفوس الافلاك تتخلص
عن التصرف فيها الى عالم العقل المحض لكن بعد الادوار الطويلة ثم يتعلق بها بعض النفوس
الكاملة من النفوس البشرية ويحركها ويتصرف فيها ادوارا ويحصل بذلك الكمالات العقلية
ثم تفارق ولا يزال الامر هكذا الى ما لا يتناهى وفي هذا الكلام نظر لا يحتمله هذا المختصر
قال الشيخ المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيئاتها و
تركيباتها وبعض قواها وفيها فصول **فصل** كل جسم فاما ان يكون فاردا
وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين **اقول** الاجسام البسيطة هي
التي لا يكون حقيقتها مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اما فلكية واما عنصرية والفلكية
البسيطة لا تتركب عنها غيرها اصلا لانها لا تقبل الميل المستقيم وكل كائن فاسد ومركب لا بد
فيه من ميل مستقيم وحركة كذلك ومما يحال ان على الفلكيات فيما بينها لا تتصل بها لافتقاره الى رطوبة
تقتضي الاتصال فان الجسم الرطب كالماء اذا لقي آخر مثله بطل السطح الذي بينهما بسهولة بخلاف
اليابس الصلب فانه لا يتصل به والافلاك لا توصف بالكيفيات الاربع الاصلية على راي المشائين
ولا بالرطوبة خاصة على راي الاقدمين ولا بشكل آخر غير الشكل الكري لما بان سابقا
واما البسائط العنصرية فلما كانت قابلة للحركة المستقيمة صح عليها الكون والفساد والتركيب فقوله
كل جسم فاما ان يكون فاردا وهو ما لا تركيب فيه من برزخين ويريد بالفارد الجسم المفرد وهو
البسيط الذي لا تركب حقيقته من جسمين مختلفين او اكثر كالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
بل يكون بسيطا كالعناصر الاربعة واما ان يكون مزدوجا وما تركب منهما ويريد بالمزدوج الجسم
المركب من اجسام مختلفة الطبايع كالمواليد الثلاثة فان كل واحد منها مركب من العناصر الاربع

المرصودة فيها على سبيل الازدواج والاجتماع وكل جسم فارد وهو الجسم المفرد البسيط فاما ان يكون حاجزا وهو الجسم الكثيف الذي يمنع النور عن الوصول كالارض والجبال والاحجار الكثيرة المتراكمة وما اشبه ذلك واما ان يكون لطيفا وهو الجسم الذي لا يمنع النور عن الوصول بالكلية وهو مقابل الاول تقابل التضاد وهو كالهواء الصافي الشفاف اللطيف واما ان يكون مقتصدا وهو الجسم الذي يمنع النور عن الوصول منعا غير تام وله في المنع مراتب فان الجواهر المعدنية الشفافة كالبلور وغيره يختلف منها النور بحسب صفا مادتها وكثرة سمكها وقلة ذلك وكذلك الحال في الماء وزعم ان الافلاك حاجزة فامتنع لان جرم الافلاك انما هي الكواكب النيرة وهي كثيفة موصوفة بالصلابة فلذلك تقف عليها النور العرضي اللازم لتلك الاجرام الكثيفة النيرة ولذلك تكسف الكواكب التحتاني منها الفوقاني واما غير الكواكب من الافلاك فانها لطيفة شفافة في الغاية لا يمنع النور عن الوصول ولذلك يصل الينا انوار الكواكب مع مشاهدتنا لها وجميع الاجرام الفلكية برازخ قاهر العنصريات لا يفسد ولا يسكن ولا يتعطل لما عرفت من دوام الحركات الموضوعة فان الحركة عرض يفتقر الى الموضوع وموضوعها نفس الجواهر الفلكية واما الجواهر الغاسقة التي تحت الافلاك وهي العناصر وهي التي بها ما القوابل اما اقسامها منها الانوار العرضية واستنارتها بها او لاقسامها منها الاستعدادات المختلفة لحصول صور المواليد الثلثة والاجسام المفردة البسيطة الغاسقة العنصرية لا تخرج عن الاقسام الثلثة المذكورة اعني الحاجز والمعتصد واللطيف فالغاسق الحاجز منها هي الارض والمقتصد هو الماء واللطيف هو الهوا والفضاء وليس بينها وبين الاجرام الفلكية جسم حاجز كثيف ولا مقتصد والا لوجب ان يحجب عنا الانوار الكوكبية وليس الامر كذلك فليس بيننا وبينها الا الفضاء وهو الهواء لا غير واما ما يرى في هذا الفضاء من الحواجز من السحب والضباب والغبار والدخان فانها انما تتولد من الابخرة والادخنة المرتفعة من الارض والمياه بسبب الاشعة الفلكية فهي مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها والماء الطبيعية الاقتصاد ان لم يعرض له من مخالطة التراب والطين وبعض الاشيا الاخرى كالمايعات وغيرها ما يخرجه عن الاقتصاد هذا حكم البسايط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة واما المركبات فكل واحد منها ينتسب الى احدها بحسب غلبة الواحد فان غلبت الارض كان المركب حاجزا وان غلب الماء كان مقتصدا او الهواء كان لطيفا والمركبات الغالبة المقتصدة كالحجارة والبلور انما كانت مقتصدة لغلبة الجوهر البسيط المقتصد الذي هو الماء **قال**

الشيخ وقال جماعة ان اصول القوابل اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو الماء وحار يابس هو النار **اقول** زعم جماعة المشائين ان الجهات الطبيعية اثنان علو وسفل فكل متحرك على الاستقامة اما ان يتحرك الى الوسط بسبب كيفية توجب الحركة اليه وهي البرودة او عن الوسط بسبب كيفية توجب ذلك هي الحرارة فانا نشاهد المتسخن في الغاية تصعد الى فوق فاذا برد في الغاية نزل الى اسفل فعلة الحركة الى فوق الحرارة او لازمها وهي الخفة وعلة الحركة الى اسفل البرودة او لازمها وهو الثقل والحار اذا صعد الى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان فهو النار وان كان دونه فهو الهواء والبارد اذا نزل الى غاية السفلية بحسب الاستحقاق فهو الارض وان كان دونه فهو الماء فالاجسام بحسب قبول الشكل والانفصال بسهولة او بعسر تنقسم الى رطبة ويابسة ولا يخلو جسم عنصري عنهما وبحسب قبول الثقل والخفة والميل الى العلو والسفل تنقسم الى حارة وباردة ولا يخلو عنهما جسم عنصري فالحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان فاذا ركبت الاربعة حصلت اربعة اخرى حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب البسايط العنصرية وما يتركب عنها لا يخلو عن هذه الاربعة اذ الاقسام بحسب التقسيمين عام لجميع الاجسام ولا يجوز ان يكون في بعض البسايط حرارة او برودة فقط فان التقسيم الاخر يدل على اليبوسة او الرطوبة ولا يجتمع الكيفيات الاربعة ولا الثلث في بسيط واحد لئلا يجتمع المتضادات فلزم انفراد كل بسيط من الاربعة بكيفيتين فيتم بها الاركان الاربعة للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال التام المفتقر اليه في الممتزجات وهذه الطريقة اقرب في حصر الاركان في اربعة فاذا انحصرت الاركان في اربعة انحصرت الاستقصات فيها فان التركيب انما يكون من الاركان وللقدماء طريقة اخرى في حصر الاستقصات في اربعة وهي لو كان العنصر واحدا لما حصل فعل وانفعال لعدم انفعال الشيء عن نفسه وفعله في ذاته كيف يخالف مقتضى ذاته ولما كانت الافعال والانفعالات كثيرة يفتقر الى التكثر وكانت الاجسام متناهية فيجب ان يقف الكثرة عند حد ويكون لكل واحد منها صورة يصدر عنه بسببها فعل وانفعال يتم به التركيب المزاجي ولما كانت الكيفيات الطبيعية الاولى الاربعة متقدمة على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات الثواني الحاصلة منها بعد التفاعل وجب ان يكون عليها هذه الاشياء وصحة للتوسط المزاجي ومحسوسة يشعر بها الحواس وينفعل عنها اذ معنى المزاج ليس الا توسط متضادات لا بد وان يكون في كل بسيط منها حصة ما من التوسط واما الكيفيات الغير العامة للاجسام كالالوان والروايح والطعوم وغيرها لما كانت من مقتضات الصور الطبيعية

كما كانت الكيفيات الاول لم تخل عنها ولا عن طرفي اضدادها وحضها كثير من الاجسام كما لم يخل
جسم عن شي من الكيفيات الاولى الاربعة التابعة لصورها وهي الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وما عداها فحاصلة بعد الامتزاج واذا ركب هذه الكيفيات الاربع حصلت منها اربعة
اخرى وهي الحار اليابس وهو النار والحار الرطب هو الهوا والبارد اليابس وهو الارض وبارد
رطب هو الما فانحصرت الاستقصات في اربعة واما الطريقة القديمة في حصرهم العناصر
في اربعة وهي ان المركب لابد من ان يتركب من جسمين كثيف ولطيف والكثيف اما يابس منعقد
وهو الارض او سيال وهو الما واللطيف ان اشتد حرارته بحيث يحرق ما يلاقيه فهو النار
والا فهو الهوا والطريقة الثانية مبنية على الاستقرا وضعف ثالثة لاحتياج المثال الى
بيان ان الحار الشديد وهو النار لا يقوم مقام حرارة الشمس وان الحار الشديد اذا اجتمع
مع الارض والما احتاج الى متوسط هو الهوا فان قالوا ان حرارة الشمس لعدم ثبوت المادة
وخفيه لا تصلح لحرارة المركبات ام ايضا تحتاج الى توسط الهوا اذ الحار الشديد وهو النار
لا يجتمع مع البارد الشديد وهو الما الا بتوسط الحار المتوسط كالهوا فباسطه الحار بالحر والما
بالرطوبة ويحتاج هذه الدعوى الى البرهان مع ان هذا الحصر للعناصر دون الاركان واعتبار
العنصرية غير اعتبار الركنية ولقائل ان يقول يجوز ان يكون في العالم ركن لا يصلح ان يتركب عنه
غيره وقولهم ان وجوده حينئذ يكون معطلا فانه ليس وجود البسائط لاجل التركيب وعرفوا الحرارة
بانها كيفية ملطفة محللة مصعدة تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات والبرودة كيفية
مسكنة جمعها تجمع بين المتشاكلات وغيرها والرطوبة كيفية منفعلة بها يكون الجسم سهل القبول
وتركه والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية منفعلة بها يكون الجسم عسر القبول للشكل وتركه و
الاتصال والانفصال والحار والبارد يوثران في الرطب واليابس وهما لا يوثران في الحار والبارد
من حيثهما كذلك ويوثر كل واحد منهما في الاخر **قوله** وضابط الرطوبة عندهم
قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قوله هذه بصعوبة والحق اني غفل فان
النار اما ان يحدوها كما هو عند العامة وعند العامة النور داخل في مفهوم النار واما ان يحدوها
على اصطلاح اخر الى اخره **اقول** زعم المشاون ان النار حارة يابسة والهواء
حار رطب وقد عرفت تعريف كل واحد من هذه الكيفيات الاربع واستدلوا على وجودها واثباتها
بان الدخان المرتفع في العلو يحترق ولو لم يكن هناك طبيعة محرقة والا لم يدم الاحتراق وتلك
النار

النار المحللة لما خالطها لاجوهرها فيكون بسيطة كرية الشكل وهي متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات
الاذناب والشهب موافقة الفلك وهي حارة لاحراقها الادخنة والطبقة العالية منها المماسة لمقعر
فلك القمر هي النار الصرفة البسيطة وقال بعض القدما انها غير محرقة بل هي من جنس الحرارة
الغريزية وذكر في الشفا ان الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة مع خلوها عن العائق
فلزم ان يكون التسخين في الغاية واستدلوا على يبوستها بقبولها الاشكال وتركها بعسر فانها
تشكل الاجسام الملاقية لها وهي مع ذلك لا تعسر ولا تقبل ذلك بسهولة وكانت رطبة اذ الرطب
هو القابل للاشكال وتركها بسهولة وليست برطبة فان حرارة النار في الغاية والحرارة الشديدة من
شانها افنا الرطوبة عن المادة وحينئذ تصير يابسة ورد صاحب حكمة الاشراق عليهم بان قال
ان النار اما ان يحدوها على ما هو المفهوم عند العامة وكان عندهم ان النار يدخل في مفهومها
النور فيسمون المشتعل كلها نارا ولذلك الجمر لا يخلو عن نور واما ان يحدوها على ان يكون الاحراق
داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فحجتهم في وجودها واثباتها عند الفلك ان كان لاجل ان النار التي
عندنا تقصد جهة العلو فهو ضعيف جدا فان النار الصاعدة من المشتعل تصعد هواء وتسمى لا نورية
والحرارة والنور داخل في مفهومها والحرارة من خاصة النار وهما معدومان وتبرز به لا تسمى
عند شدة لطفه مستعدا لظهور النور فيه وحينئذ ينقطع عنه سلطنة الحرارة ولو نقصت الحرارة
في المشتعل الصاعدة لاحرقت ما يليها على خط مستقيم وليس كذلك وان كانت حجتهم في اثباتها ان الفلك
بحركته يسخن الهواء المجاور له ولا يلزم ان يكون نارا بل هو هوا مسخن وان كانت حجتهم في اثباتها عند
الفلك حدوث ذوات الاذناب والشهب وغيرها من الاثار بعد احتراق الدخان قريبا من
الفلك فلا يدل ذلك على النارية فان الاحراق ليس من خواص النار فان الهوا الشديد الحرارة
والحديد الحامية محرقان واستدلالهم على يبوستها بما يرى في فتيلة المصباح من شبه نقش في صورتها
سفل فيها البصر محرق ما لاقته ولا يدل ذلك على ان في تلك النقطة نارا فانك عرفت ان الاحراق
ليس من خاصة النار بدليل احراق الهوا ونفوذ البصر فيه لشفيفه وكلما كانت النار اقوى واشد
كانت اقدر على احالة المادة الى الهوائية اللطيفة وكلما كانت اضعف عن الاحالة كان الدخان
اقوى لعجز الحرارة عن احالته الى النارية المتحللة الى الهوائية ولذلك يكثر الدخان في الحطب
الرطب لضعف الحرارة عن الاحالة ويقل في اليابس لقوتها فاصل الشعل والفتيلة لقوة النارية
هناك ملطف ويصير هوا ويسمى فيه حرارة ما ثم الحجة ان هولاء يزعمون ان اليابس هو ما تقاد

الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة وليس ما عند الفلك العلة لكن لا ما عندهما
ثقلا لان ذلك بسهولة فالحق ان ما يقرب من الفلك انما هو هواء حار لا يفارق الهواء المعهود الا في
حرارة تختلف بالشدة والضعف لا غير والذي قيل ان النار يابسة لتجفيفها الاجسام الملاقية
لها ليس بحق فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة الكائنة بالتلطيف والتصعيد لا ليبوستها في
ذاتها وليس كما قيل انها تفني الرطوبة بتعرضها لتغيير نفسها لشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة فان على هذا
القول كان ينبغي انها اذا حللت موادها بالتلطيف بجعلها نارا او هواء وحينئذ كان يجب
ان تصير النار رطبة اشد منها ما فالاصول البسيطة العنصرية على راي صاحب الاشراق
ثلثة الارض والماء والهواء وله مراتب مختلفة فما قرب من الارض تختلف حرارته وبرودته بسبب
كثرة انعكاس الاشعة وقلتها وما بعد عنه فهو بارد بسبب مخالطته الابخرة الباردة ككرة
الزمهرير وما فوق ذلك تختلف حرارته بالشدة والضعف وكل هواء تشتد حرارته كلما قرب
من الفلك حتى يكون اشد ما يماسه فان سمى بعض الناس ما اشتد حره من الهواء نارا وما ضعف
حره هواء فلا ننازعه معه فلون اللطف عنده وهو الهواء باعتبار شدة كيفيته وحدته و
ضعفها ينقسم الى قسمين يسمى الاشد منه نارا والاضعف هواء فانه ليس من شرط اللطيف كمال
الحرارة فانه بعد اللطف قد يتفاوت في الحرارة فبعض الهواء حرارته اشد من الهواء ولنتبع الصور
الالهيات للطاهر والى هذا فانه قال في الفصل الذي له واما الهواء والجرم الذي عندنا
ان نسميه نارا وليس هو سنا اذا النار انما هي افراط الحرارة وغليانها وما حول الارض والماء
اللذين في الوسط تحت العالم السماوي فان قلنا ان شدة حرارة ما عند الفلك بسبب حركته وما عنده
لما كان حركته ضعيفة بطيئة فلا يكون ما عندهما شديد السخونة قوله وقول القائل
لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء فما طلبت موضعا اعلى من موضعه اقول
استدل الشيخ الرئيس على ان النار حارة يابسة انها لو كانت رطبة لوجب ان تكون هواء فان
طبيعة حارة رطبة ولو كانت النار هواء موصوفة بالحرارة والرطوبة وجب ان لا تطلب مكانا
اعلى كما هو المشاهد من ارتفاع شعل النيران وصنوبرات المصابيح الى المواضع العالية لما كان
ينبغي ان تقف عند ولد هواء يلاقيها من الارض لتيل الامر كذلك دل على ان نقول ان الهواء
اعني الفضاء الذي وله من سطح الارض والماء الى سطح فلك القمر المعمور ان كانت طبيعته واحدة
فهو مختلف الحرارة فكلما اشتد حرارته اشتد ارتفاعه لشدة لطفه لا ان لجسمية اخرى حينئذ

ويجوز

ويجوز ان يكون جسمان متساويين في الماهية والرقة واللطافة ومع ذلك يختص احدهما بشيء
يوجب السخونة الشديدة والارتفاع الى قرب الفلك والآخر يقتضي سخونة فاترة والارتفاع الى
دون ارتفاع الاول فالحرارة لا يلائم الغلظ والجمود الملائمين للبرودة بل يلائمها الرقة
واللطافة فظهر ان النار البسيطة ليست يابسة انها عسرة القبول للاشكال وان فسرنا
اليبوسة بعسر الالتصاق بغيره وسهولة النفوذ فهي يابسة بهذا المعنى وهذا يستلزم الهواء
واذا كان كل ما يلزم النار فهو لازم للهواء من الرقة واللطافة وشدة الميعان وغير ذلك
من الاحوال فيجب ان يجعلا عنصرا واحدا يختلف حرارته بالشدة والضعف على انا لا نسلم
ارتفاع النار الى العلو ومن الذي شاهد نارا ترتقي على الحقيقة فقد علمت ان شعل النار لم
المفارقة لاصولها تستحيل على الفور هواء على ان القائل ان يقول انه ليس في مقعر فلك القمر نار بل
الهواء المجاور له انما يسخن بحركة الفلك فقط لا ان هناك عنصرا نارا ثم ان المشائين القائلين بان
العناصر اربعة منها تتركب المواليد وان النار يابسة ادعوا ان في جميع الممتزجات الجسمية نارا
والنار البسيطة على زعمهم تحت فلك القمر وهي لا تتحرك الى الممتزجات بالارادة اذ لا شعور لها
ولا بالطبع اذ حركتها بالطبع الى فوق لا الى سفل ولا هي متحركة الى الممتزجات بالقسر
لعدم القاسر المزيل هناك اذ الفلك لا يدفعها ولا يجبرها على النزول لتنافيها الليل على بطر
فان القاسر لها على النزول اذا كان هو البرد فلا بد له من الاستيلاء عليها وقهرها على النزول
فيخرج بذلك عن النارية والنار التي عندنا بلطفه وبحاله لا يليق ان يترقى في الممتزجات فلم يترقى
الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة من اشعة الكواكب العلوية لا سيما النير الاعظم والسيد
الاكرم روح العالم السفلي وسرور العالم العلوي واما الماء فيعلم بسبب الحرارة ولا اذا تمكن
منه البرد وبرد الهواء المستفاد منه فانه يجمد كما في صميم الشتاء الا انه مع ذلك اقرب الى الميعان
من الارض فالحرفيه عرض ليس من ذاته بل هو من الانوار الكوكبية او الحركة المسخنة المعللة بالنور
فانك عرفت ان جميع الحركات بالارادة انما هي من الانوار المدبرة الناطقة واما البرد اللازم
فليس معللا لا تحد الجسم العنصري والا لوجب وجوده فيه دائما وليس كذلك بل هو معلل الجسم العنصري
الارضي والمائي مع عدم وجود حرارة غريبة فيه فان البرودة لو علتها الماء الاية وحده لما امكن
ان يزيلها منه عنه وقد امكن فهي معللة بالماء مع عدم المزيل من الحرارة وموجباتها فان الحرارة
اذا صادفت الماء ازالت برودته وكذا موجباتها كالحركة المسخنة المزيلة لبرد الماء والبرد وجودي

فان الجسم البارد كالجمد والثلج وغيرهما تبردها فوقها وما يجاورها وبالجملة فاللازم للماء في
جميع الاحوال كلها اما التبخر والانجماد للاقتصاد الذي فيه الا انه يخالطه شي من الاجسام
التي تزيل اقتصاده وانجماده كالمايعات وغيرها **قوله** والهوا ينقلب ماء كما يرى
ما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات **اقول** استدل الحكما على
انقلاب الهوا ماء بوجهين الاول ركوب القطرات الماءية على ظاهر سطوح الطاسات
والزجاجات المملوة من الجمد والمكبوبة عليه فتلك القطرات ان تكون من الهوا فهو المطلوب
من يكون الهوا انقلب ماء وان لم يكون منه بل يجتمع من الماء المنبث في الهوا المخالط له كما هو
راي منكري الكون والفساد فهو باطل فان الهوا المطيف بالطاس والزجاج يمتنع اشتماله على اجزاء
كثيرة من الماء لا سيما في الصيف فان فرط حرارة هواءه يلطفها فيه من الاجزاء الماءية ويصعدها
فلا يبقى في الهوا المجاور للطاس والزجاج شي من الاجزاء الماءية فلا يركب عليهما شي وان فرض تقاودها
في الهوا يلزم نفاد الاجزاء الماءية التي فيه اذا نحيناها ولقطناها عن ظاهر الطاس والزجاج مرارا
حتى ينقطع وليس كذلك كلما انحدرت عاد بدلها او ساقها كلما انحدرت او تراخى زمن حصولها
فيكون بين كل حصولين متاخرين اطول من حصولين متقدمين على تقدير اجتماع الاجزاء الماءية
من الهوا البعيد عن الطاس والزجاج ثم اذا تبعدت الاجزاء الماءية الصغيرة مع جذب الهواء
الحامل لها فلتفرق وتحمل الهوا الكثير حتى يصل الى الطاس والزجاج والوجود بخلافه فان القطرات
تحدث مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بعد التنحية وبرد الطاس والزجاج ثم لو كانت القطرات
الراكبة بخارا لما يجب لها لبروده وجب ان تكون الاحداث عند بخاص عظمة البرد اقل مما يكون
عند غيرها اذا الاحداث الى الخاص اشد من غيرها فكان يجب ان يكون الركوب عند الحاض اقل
وليس كذلك ان ركوب القطرات الترشح من داخل الطاس والزجاج لوجوه الاول ان الركوب قد يكون
على ظاهر الاناء المملو من الجمد الغير المتحلل الماء ولو كان للترشح لم يوجد القطرات الا في موضع
الترشح دون غيره مما فوقه والثاني لو كان الترشح لكان الماء الحار اولى بالترشح للطفه والرابع
لو كان الترشح لم يوجد القطرات على الاناء المكبوب على الجمد وليس في حوله شي لبرد يسيل فصار
ما الوجه الثاني الى استدلال على انقلاب الهوا ماء تولد السحاب في الجبال دفعة واحدة من الهوا
دون انتيابه من موضع اخر وانعقاده من الابخرة الواصلة اليه وتزوله مطرا او ثلجا فاذا صحى الهوا
تولد مرة اخرى فقد شاهد صاحب الشفا ذلك في جبال طبرستان وطوس **اقول**

والما

والماء صيرورته هوا لما شاهده من تحلل الابخرة شديدا حتى يزول انعقادها اصلا بحيث يلطف
بالكلية **اقول** اما انقلاب الماء هوا فهو ظاهر فان يتصاعد الابخرة عن الاجسام
الرطبة كالماء والطين عند تاثير الشمس والنار وانعقادها وتكونها هوا كما شاهد كل احد وكذلك
الذي يغلي في القدر وصيرورته هوا لما شاهد اللطف والانحلال وحينئذ يزول بذلك انعقادها
ويلطف بالكلية ولا يقال بان البخار الصاعد عن الماء فيه اجزاء ماءية ولذلك اذا صادفها البرد صارت
ماء وتزلت مطرا والجواب ان البخار فيه اجزاء ماءية وهوائية لم يكن فيه في الابتداء الهوا الا صغر في
حيز الماء والاجزاء الهوائية انما حدثت لغليان من الحرارة **قوله** وانقلاب الماء ارضا
يرى من استحجار المياه في الحال **اقول** اما انقلاب الماء ارضا فانه مشاهد
في بعض البلاد فان بعض المياه يسيل عن منابعها ويسعد عن قرب حجرا او يتساقط عن سقوف الجبال
ثم يتحجر حتى انها اذا احدث قبل الوصول الى الارض فانها لا يتحجر لقوة معدنية شديدة التاثير في
التحجر لا يقال ان ذلك التحجر انما هو لاجزاء ارضية مخالطة بالماء المتحجر فيسيح الماء وينفصل ويسعد الى
الاجزاء الارضية لانا نقول كيف يعقد الارضية ويتحجر الماءية وانفصلت في الزمان اليسير
فان التحجر ربما وقع دفعة واحدة ثم لما شوهدت الاجزاء الارضية مع كثرتها وادلها انقلاب الماء
ارضا لم يبعد انقلاب بعض الحلوبات حجرا كما في الاثار ان جماعة مسخوا حجارة فقد يرى المسافر في
المدن الخربة من صدق الاثار كثيرا **قوله** وانقلاب الهوا نارا اذا ذات نورية يرى
في القدح والمعاجات لعظمة الروح يحل الهوا نارا اذا ذات نورية **اقول** اما انقلا
الهوا نارا فمشاهد من القدح والمعالجات فان الحاج القدح والمعالجات على كير الحداد عند حمله
المنافذ الداخلة فيها الهوا الكثير بحيث هوا الكير الى ان ينقلب نارا والهوا الحار الذي منه
السموم المحرق لما صادفه من الاجسام فهو هوا انقلب نارا وانقلاب النار هوا لحس من الشعل
الصاعقة الصاعدة هو العدم نقل الحرارة المحسوسة فيها واما انقلاب النار ارضا فمشاهد من
الدخان الممتزج بالهوا العالي شديدا فيستبعد عند البرد لصور الاجسام الارضية كالنصال
الحديدية وغيرها وقد نزل في زمان الروس قطعة وزنها مائة وخمسون رطلا كالحديد شديد
الصلابة وانقلاب الارض ماء شاهده من اصحاب الكيمياء المحللين للاحجار بالسحق ويشبهها بالمياه
الحادة كالقلي والنشادر والزرنيخ وغيرها مما هو ماليه **قوله** واذا صح انقلاب
احد العنصرين الى الاخر يحصل انقلاب الاجزاء **اقول** اذا سمح حصول الازدواج

[illegible]

التي بين العناصر وانقلاب كل واحد منها الى الاخر لا تفتقر الى هذا المدد بل انقلاب الهوا ما
دون الفلك والادوار غير متناهية والحرارة الفلكية دايما تحلل وتقلب الهوا ما فلو لم ينقلب هوا
لزم ان يفنى الهوا ولا يبقى منه شي اصلا وهو محال فلذلك اذا انقلب احد العنصرين الى الاخر لابد
وان ينقلب الاخر اليه لئلا يلزم فنا ذلك العنصر الاخر وبعض العناصر وتختل نظام المركبات وهو
باطل واذا ثبت انقلاب كل واحد من العناصر الى الاخر اما بغير واسطة كانقلابات كل العناصر
الى ما يشاركه في كيفية واحدة كالهوا الى الما او بواسطة كانقلاب الهوا الى الارض المخالف لها
في الكيفيتين بتوسط انقلابه الى الما فالحامل للعناصر الاربعة مشترك بينها يخلع كل واحد
منها صورة ويلبس اخرى فنسبة الهيولى الحاملة الى جميع العناصر في امكان اللبس للصور المختلفة
نسبة واحدة والمار ذات النور اشرف العناصر وافضلها لنوريتها ومشابهتها للعالم الاعلى في
النورية وهي التي تنفث الفرس نها طلسم اردبهشت وهو نور مجرد عقلي تام فياض المباد فاذا
علمت ان كل نوع من الانواع العنصرية له رب صنم من الانوار المجردة ومتولي من السيارات والثوابت
فقد علم بالتجربة النجومية ان كل نوع عنصري يتولاه بعض السيارات واذا كان للعنصريات
هيولى مشتركة وقد عرفت فيما سلف بطلان مذهب المشايخ في اثباتهم الهيولى البسيطة وان الهيولى
على راي اصحاب الاشراق هي نفس الجسم البرزخي فيقال لم تحتج نفسه لا بالقياس الى غير مجسم وبالقياس
الى الهيات التي فيه حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع الحاصل منه ومن الهيات اعني النوع
المركب من الامرين هيولى وهيولى الافلاك غير مشتركة لمعنى ان هيات اجسامها باسرها غير منفكة
ولا مفارقة وكذلك مجموعها ثابت لا يتبدل ابدا **قال** الشيخ فصل ولعلك ان تعلم
ان الحركات كلها سببها الاول اي الاعلى النوري اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان
وغيره واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عداها كما تشاهد من الحرق والادخنة **اقول**
جميع الحركات الفلكية والعنصرية سببها الاعلى اي المحرك الاول هي الانوار المجردة المدبرة للافلاك
العلوية والحيوانات السفلية او الاشعة الكوكبية العرضية المقتضية للحرارة المحركة للابخرة والادخنة
التي في عالمنا هذا كما تشاهد ذلك من احوال الاثار العلوية **قال** واعلم ان حركة
الحجر الى اسفل ليس بمجرد طبعه **اقول** شرع الان يبين كيفية اسناد الحركات
الى الانوار المجردة او العرضية الشعاعية فذكر اولا ان حركة الحجر الى اسفل ليس بمجرد طبعه والا كان
متحركا دايما وليس كذلك فانه لو كان في حيزه الطبيعي لم يتحرك فحركته مبنية على قسر القاسر له واخراجه

عن

عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب من الهوا وذلك القاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر
كما في الاحجار التي يرميها الانسان بالقسر الى فوق وينتهي الى امر يفعل الحرارة كنزول الامطار
والثلوج والبرد والصواعق وغيرها مما يفعل الحرارة فيه فان ما يلطف من الاشيا اليابسة
التي في عالم الكون والفساد ويتصاعد الى فوق هو المسمى دخانا وما يسخن من الاشيا الرطبة
التي فيه ويتصاعد هو المسمى بخارا ومنهما يتولد جميع الاثار العلوية والسفلية فسبب ذلك كله
هو الحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية فيرجع حاصل هذه الحركات الى النور او
الى حركات معللة بالنور المجرد المدبر او الى الانوار العارضة ثم انه اذا تصاعد البخار الى
الجو البارد وغلب عليها البرد فتصير ما ويتحد رباله وذلك الانحلال والنزول انما هو لتحلل
حرارة على ما تشاهد في الحمامات من ارتفاع البخار من رطوباته بالحرارة وتكاثفها بالبرد عند
الوصول الى قرب الحمامات ونزولها قطرات ولذلك يكاثف البخار الصاعد الى الجو البارد
وصيرورتها سحابا ماطرا واحتباس الدخان المختلط به في جوفه وتمزيقه لها بالمصادمة والتفلل
عند تراكم الغمام طلبا للتخلص فيحصل من تلك المقاومة والتمزيق صوت يسمى الرعد وضوء
عظيم يسمى البرق وهما معللان بالحرارة المعللة بالنور الشعاعي والصاعقة ريح سحابية دخانية
ينزل الى سفل وسبب انفصال الدخان وحركته الى سفل اما ثقله واستحصافه او مانع يمنع من
صعوده فقد يصل الى الارض وهو في غاية السخونة فيشتعل لكثافة جرم الدخان وفعل الارضي
والصواعق تختلف فقد يكون ريحا سحابية دخانية سادجة وهي الصاعقة اللطيفة تنفذ في الاجسام
المتخلخلة ولا تحرقها بل يبقى فيها اثر سواد وتذيب الاجسام الكثيفة المندمجة كذهب الترس
ولا تحرق الترس بل تسوده وتذيب الفضة في الكيس دون الكيس وقد يكون كثيفة غليظة فتحرق جميع
ما تصل اليه من الاجسام فربما شوهد تسليخ الجلد وحكته وتحرق الحيوانات في الحجر وقد تنطفي الصاعقة
فتتقل اجساما ارضية حديدية او حجرية وتصير باردة ماسية **قوله** وقد تنفصل
الدخان نارا وكان منه الصواعق كما ذكرناه وغيرها **اقول** يريد به الشهب
وذوات الاذناب فان الدخان اذا كان دهنيا فاذا وصلت الى النار اشتعلت نارا فيها فذلك
فان كانت المادة لطيفة انطفت سريعا وهو الشهاب وان كانت المادة كثيفة تتقيد بها وربما
دارت بموافقة الفلك تبعا للنار المشايعة للفلك فيسمى نيازكا او شهبا على حسب كثافة المادة
ويسمى ذوات الاذناب ويختلف صورها والادخنة اذا ارتفعت الى الطبقة الباردة وانكسر حرها

سرودة الهوا فتثقل فتهبط راجعة متحركة الى الجهات المختلفة لاختلاف اسباب الحركة لها منها
من قوة تحركها تموج الهوا وهذا هو السبب الاكثري لحدوث الرياح وان لم تنكسر حرها ببرد
الهوا صعدت بحجمها الى ان الهوا المتحرك بحركة الفلك ولا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية
القوة المانعة الادخنة عن الصعود فتعود نازلة الى جهات مختلفة كما يرد نصادم سهام
الى جهات مختلفة فتحامل على الهوا في نزولها فيحدث الريح وقد يحدث الريح لحركة الهوا وتحلل
لتحلله بالتسخين ومادة الرياح الادخنة الثانية وكان السبب الاول لهذه الاشيا المذكورة
كلها هي الحرارة ولا حرارة في عالمنا هذا الا من شعاع النيرات الكوكبية او ما يتبع شيا من الحك
تحركيا وقدحيا وهذا وان كان نسبيا بالنسبة الى الانوار الشعاعية فهو ايضا صادر عن
الانوار الناطقة المتصرفة التي لها وكذا حركة المياه من الشطوط والانهار والعيون الى
البحار الذي هو المكان الطبيعي انما هو لاجل مجتمعة في باطن الارض وكذا الزلازل
فان سببها ايضا الابخرة والادخنة المكنونة في الارض بسبب حرارة الاشعة النورية كما عرفته المكنونة
فظهر ان الحركات باسرها سببها اما النور المجرد او النور العرضي الشعاعي واما الحركات في
الاجرام الفلكية وان كانت معدة لحصول الاشراقات لعقلية الان الاشراق من الانوار المعطية
المجردة القاهرة واما المباشر للحركة فهي الانوار الناطقة المدبرة فيكون علة حركة الافلاك
الانوار المجردة مع الانوار السانحة العرضية والحركة على اي وجه كان ليس فيها طبيعة الحيوة
والنورية لاستدعائها علة وجودية متحققة في الخارج وليس السكون كذلك لانه امر عدمي
لا يفتقر الى علة وجودية بل يكفيه عدم علة الحركة التي هي الملكة المقابلة للعدم فعلة العدم هي
بعينها عدم علة الملكة دون افتقار الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا كان مناسبا للظلمات المبينة
التي لا حيوة لها فلولا الانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان يقع حركة في هذا العالم اصلا فالانوار
علة الحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور لا بمعنى انهما علتاه بل بمعنى ان
كل واحد منهما معد للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والاعراض ما هو لائق باستعداده
من الانوار المجردة القاهرة الفائضة بجواهرها النورية على القوابل ما هو اولى باستعدادها فاذا
تم حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية افاض المفارق على ذلك القابل ما يليق
به فالانوار المجردة هي الموجدة للحركة والحرارة والمحصلة لهما واصلها وهي فياضة لذواتها وفعالة
لماهياتها لا بجعل جاعل واما الاشعة الكوكبية ففعلها الكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة لحصول

الاشعة

الاشعة الكوكبية ففعلها الكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة لحصول الاشعة فان الكواكب اذا
قابلت شيا اعدت المقابل لان يحصل فيه شعاع من العقل المفارق والنور التام له في نفسه ان يكون
علة للنور الناقص ويريد بالنور التام انوار الكواكب وبالناقص النور الشعاعي وبالعلة العلة الناقصة
قوله ولما وجبت للمثلث زواياه الثلث مع كونها هيئة لا يستبعد ان يكون نور عارض
موجب نورا عارضا على شرائط اقول الامور اللازمة للماهية علتها نفس
الماهية فان الزوايا الثلث لما كانت لازمة للمثلث كانت علتها نفس المثلث فنسبتها الى الكمي
اذ لو امكنت نسبتها الى الارض دونها فان الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال والا لم يكن
وتتحقق اعراض المثلث دون الزوايا الثلث ولو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة اليه وليس ولا ذلك
ان يكون المثلث الظلماني العرضي علة للزوايا الثلث العرضي فلا يستبعد ان يكون النور العارض الكوكبي
علة لنور عارض شعاعي اي جزء علة والشرائط كلها اجزاء العلة فالحرارة والحركة يستدعي كل واحد منهما
الاخر في كل ما له صلاحية قبول ذلك من الاجسام العنصرية والنور وان كان في نفسه حقيقة واحدة
فانما يختلف افعاله واثاره ويتعدد لاختلاف القوابل الجسمية واستعداداتها بحسب اختلاف الحركات
والاشعة فالانوار المجردة يختلف اثارها لاختلاف القوابل والانوار يختلف اثارها لاختلاف الاشعة
الحاصل من الحركة وشعاع اخر يتقدمه وبين الحركة والنور تلازم ومصاحبة في الاجرام الفلكية
العلوية وصحبتهما اتم من صحبة احدهما مع الحرارة لانه قد يكون حركة ولا حرارة كما في الحركات الفلكية
وقد يكون حرارة ولا نور كما في الحديدة الحامية ولا ينفك كل واحد من الحركة والنور عن الاخر في السراج
العلوية واذا فتشت الاشيا كلها لم تجد ما يؤثر في القرب والبعد غير النور فالنور المحض هو الوجود الواجب
فالنور هو الموجود واصل الوجود ومنبعه ولما كانت المحبة والقهر الروحانيين والجسمانيين من النور
على ما علمت وكذلك الحركة والحرارة ايضا معلولة للنور فلذلك صارت الحرارة كيف كانت حاملة
في النزوع والميل الى الشهوات والغضب ثم جميع ذلك عند الحركة من الاكل والشرب والضحك و
الفرح وغير ذلك وصارت الاشواق موجبة للحركات الروحانية والجسمانية ومن شرف النار كونها
اعلى العناصر مكانا وحركتها شبيهة بالحركة الدورية لموافقة الفلك وهي اتم حرارة من الهوا وغيره
من الاشيا المتحركة وهي اقرب الى طبيعة الحيوة وبها تستعان الظلمات الموحشة وتستانس بها في
الليالي المدلهمة الطويلة وهي اتم دوام من باقي الاجسام العنصرية واشبه بالمبادي المجردة النورية
لنوريتها وشدة حرارتها وهي اخو النور الاسفهبد الانسي لاشتراكهما في النورية والقهر ولهذا

عرفت الاوايل الماديها انها استقص سه بالنفس اى فى النورية والاضاة فالنار بضو عالم الملكوت والنفس بضو عالم الارواح وقوله وبهما يتم الخلافتان صغرى وكبرى فالخلافة الكبرى للنور الاسفهبد وهو الخلافة فى العالم السفلى العنصرى من استخراج الصنايع واستنباط العلوم و معرفة الناسابات والترقى الى غاية الكمالات العقلية وغير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة كما اشار اليه فى التنزيل بقوله انى جاعل فى الارض خليفة وقوله يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض واما الخلافة الصغرى فى هذا العالم فللنار فانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى المظلمة وتنير بها فى الخنادس الموحشة وتنضج الاشيا النية والفواكه الفجة وتصلح الاشيا الفاسدة ولذلك جعلها الفرس قبلة لامر الخلق بالتوجه اليها فيما مضى من الزمان قال ولى من امرنا بالتوجه اليها هوشنگ وجمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل واكد ذلك واوجبه وجوبا فرضيا زرادشت لعاصل المهد وبنوا لها بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة وكان الفرس فى تعظيمها وجعلها قبلة يتوجه اليها فى اوقات الصلوات والعبادات حظ عظيم وآثار ولكنه يقتضى ذلك وانما عظمها الفرس لوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضواها واعلاها مكانا الثانى انها ما احرقت الخليل عليه السلام الثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد فهى قبلتهم وبالجملة فالانوار كلها سوا كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الانوار

قال الشيخ فصل الحرارة التى توجبها الحركة ليس كما يظن انها كامنة واظهرها الحركات **اقول** الاستحالة فى الكيف هو بعينه فى الكيفيات والكون والفساد هو تغيير فى الصور الجوهرية واسباب الحرارة ثلثة الاول الحركة فانها مسخنة لكون الحركة العنيفة فيما يغلب عليه الارض والماء والهواء من غير حضور نارية غريبة فى المسخن موجب حدوث السخونة دالة على كون الحركة مسخنة واعتبر بالمحكوك من الاجسام الصلبة والمخضخض من الاجسام الرطبة وحصول السخونة عندهما ولو كانت تلك السخونة بالفشو كما قاله القدما لم يسخن المحكوك والمخضخض لانه ليس فيهما اجزا نارية لعدم حضور نار غريبة فى المحكوك والمخضخض فتلك السخونة لا محالة من الحركة وشاهد الماء الخارج حار من برد من الراكد ولو كانت غير مسخنة بل هى مظهرة لما كمن فى الباطن كما ظن لم يسخن ظاهر الماء المخضخض وباطنه بل يجب ان يبرد باطنه ويسخن ظاهره لبروز الحرارة من الباطن الى الظاهر **قوله** وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار

بل يفشو فيه اجزا نارية معها الحرارة **اقول** هذا هو السبب الثانى للحرارة وهو مجاورة جسم حار وزعم بعض الاوايل القايلون بان الكيفيات الاولى المحسوسة صور قابلة لا تنتقل فى الكيف من بقا الحقيقة النوعية بحال فالمجاورة للنار ليست عندهم موجبة للسخونة بل المسخن بالنار تفشو فيه اجزا نارية داخلة ومعها الحرارة لا ان الحرارة حصلت فى المسخن بل البرودة هى للصورة المائية وكذا فى غير الماء ولو كان التسخين بالفشو لكان المسخن مستحصف كالاوانى الحديد والنحاس ابطا سخونة مما يسخن فى اوانى الخزف لكثرة المسام على نسبة منع الفشو بحسب قلة مسام الحديد وكثرة مسام الخزف والتالى باطل اذ مسام الخزف اكثر فيجب ان يكون سخونته اسرع من تسخين الحديد وليس كذلك ولان الطرف المملوس لما المشدود الراس كيف يسخن وليس للاجزا النارية الفاشية فيه مكان تفشو فيه ونعم اجزا الماء تحت لا تدرك هناك الحرارة ولم يخرج شى من الطرف ليمكن دخول الفاشى مع ذلك فطبع الماء انما هو اطفا الحرارة فكيف لم يطف ما وصل من الاجزا النارية الحارة الفاشية فيه لبرودته ورطوبته ثم لو كان الماء انما يسخن بالفشو لم يكن يجد برد ما فوقه اذ النار من الاجزا الخليلية لا تصعد الى فوق لبرد الماء فان من طبعها النزول والحرارة سبب ثالث وهو الشعاع وقد مر الكلام فيه **قال** الشيخ وهذه القوابس اذا امتزجت حصل منها المواليد الى اخره **اقول** يريد بالقوابس العناصر الثلثة وهى الارض والماء والهواء مع الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رايه فانه اسقط النار ليست عنصر الممتزجات فاذا امتزجت هذه العناصر بسبب فعل الاشعة فيها وانفعالها عنها بالحركات الدورية وتم الفعل والانفعال المزاجى بينها حصل منها المواليد الثلثة وهى المعادن والنبات والحيوان ولم يذكر الامادا العلوية لانه ليس فيها فعل وانفعال لامتزاجها وقد تقدم الكلام عليها و كلامه الان فى المزاج **قوله** والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لاجسام مجتمعة متفاعلة سارية فى جميع الاجزا **اقول** الكيفية هيئة قارة لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها من غير اعتبار تجزيه فيخرج بالهيئة الجوهر وبالقارة الحركة و بقولنا لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها الاضافة وبالتالى الكم ومعنى كون المزاج كيفية متوسطة ان الكيفية يسخن بالنسبة الى البارد وتبرد بالنسبة الى الحار اذا كان فى الممتزج عشرة اجزا والبارد جميعه اجزا فالكيفية المزاجية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فالكيفية على هذا ليست متوسطة على الاطلاق بل توسطا ما وقوله حصلت من

كيفيات متضادة معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة انما حصلت من كيفيات البسائط بطريق تفاعل
فالتضاد صفة للكيفيات وهو تضاد بالذات بين الكيفيات الاول المحسوسة ويجب ان يكون الاجسام
الممتزجة مجتمعة ومتصغرة الاجزاء اذ لولا الاجتماع لم يحصل منها مركب ولولا تصغر الاجزاء لم يحصل
التفاعل الموجب للامتزاج ولولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا اذ الفرق بين
الامتزاج والتركيب انما هو بالتفاعل الذي لا يحصل الا بالتماس الحاصل بالسطوح اذ كلما
كانت اكثر كان التماس والتفاعل اكثر وتكثر السطوح بكثرة الاجزاء والتفاعل قد يكون
بالصور النوعية فتكسر صورة هذا العنصر سورة كيفية العنصر الآخر وكذلك الصورة النوعية
التي للآخر تكسر سورة كيفية هذا وقد يكون بالكيفية فيكون الكيفية التي لهذا تؤثر في الكيفية
التي لذلك والتي لذلك تؤثر في الكيفية الاخرى التي لهذا حتى لا يكون الشيء الواحد عند مقهورا
قاهرا ومكسورا كاسرا وقوله متشابهة في جميع الاجزاء معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة
لا تختلف في جميع اجزاء الممتزج حتى يكون سخونة بعض اجزائه اشد من سخونة البعض الآخر وبرودته
من برودته وكذلك رطوبته ويبوسته واذا كانت الكيفية المزاجية غير متشابهة في جميع
اجزاء الممتزج كان ذلك تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول والثاني فان
المزاج الاول هو المركب من العناصر الاربعة ولا يكون الا طبيعيا واما المزاج الثاني و
الثالث فصاعدا فقد يكون طبيعيا كمزاج الانسان المركب من الاعضاء الآلية وغيرها
وكل منها مركب من الاعضاء المتشابهة كاللحم والعظم والعصب وهي مركبة من الاخلاط المركبة
من الاغذية المركبة من العناصر وهي المزاج الاول وما عداها فامزجة باسم طبيعية و
المزاج الثاني الصناعي كالسكنجبين قوله واذا علمت ان الصور التي
فرضوها غير متحققة ففي المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات اقول قد عرفت
ان الشيخ فيما مر ابطل الصور النوعية والجوهرية الحق بين اللذين سماها المشاؤن فلا يكون
الفعل بالصور الجوهرية الطبيعية كما هو رأي المعلم الاول واتباعه بل الحق ان الفعل والانفعال
ليس الا بالكيفيات الاربع التي تشتد وتضعف بالمزاج واذا بطلت الصور الطبيعية بطل ما تقوله
جماعة المشائين ان صور العناصر باقية في الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا واما حاصل
الفرق بين المزاج والفساد على رأي المبطل للصور ان الفساد تبدل البسائط وانقلابها و
اما المزاج فانه توسط مجتمعات لا غير ومذهب الاوائل من الحكماء العظام ان الجواهر الجسمانية

انما تختلف بالاعراض دون الفصول الجوهرية كما تقوله اتباع المشائين ويحصل من هذه المركبات
المزاجية المواليد الثلثة الحيوان والنبات والمعادن والبرازخ المعدنية الشريفة وهي
الحاصلة من العقول الفاضلة يحصل فيها نور اشراقي وبصيص نوري وبريق وثبات بسببه
تشاكل الاجرام الفلكية المحكمة البناء وانوارها الفائضة كالياقوت والزبرجد والزمرد
والبلخش والذهب والفضة وغيرها من الجواهر الشريفة ولذلك تصير محبوبة للنفوس لمناسبة
مفرحة لها فهذه المركبات عند الحكماء كملت ببناتها ولما فيها من الامور المناسبة المحبة على البصيص
النوري والبريق الاشراقي ولما كان الغالب على اكثر المواليد الجوهر الارضي لافتقارها
الى حفظ الاشكال والقوى كان النور المجرد القاهر الذي هو رب نوع الارض المسمى
عند الفرس اسفندارمذ اكبر العناية بالارض ولما كان صنم الارض منفعلا عن جميع
المجردات والاجسام لنزولها عن مراتبها في الانوار المجردة القاهرة كان نحو صنم اسفندارمذ
اسفندارمذ وتعليره عن كل صاحب صنم انما هو حصة الاناث كما ان صنم اسفندارمذ وهو
الارض منفعل عن الجميع وجب ان يكون اسفندارمذ منفعلا عن جميع الانوار القاهرة كانفعال
الاناث عن جميع الذكور وطبيعة كل شيء اذا جردت عن الكيفيات الاول المحسوسة فهي عبارة
عن النور المجرد القاهر رب النوع الذي يكون ذلك الشيء صنمه على ما عرفت ويسمي صاحب
اخوان الصفا الطبائع الملائكة المدبرين للعالم وارسطو يقول ان الطبيعة مبدأ اول الحركة
ما هي فيه وسكونه بالذات وقد عرفت فائدة القيود فيما سلف وزعم يحيى النحوي ان هذا ليس
بحد لا دلالة على فعل الطبيعة فالحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام تفعل
تفعل فيها التصوير والتخليق وهي المدبرة لها وهي مبدأ لحركتها وسكونها بالذات وهي
تفعل لغاية ما اذا بلغتها امسكت ولما كان اكمل الامزجة واتمها هو مزاج الانسان فهو
خلاصة الامزجة واعدلها فلذلك استدعى من النور القاهر الواهب للصور كمالا هو النفس
الناطقة المجردة فان الانوار القاهرة لما امتنع عليها التغير والتبدل اذ تغيرها لا يكون
لتغير القوابل اذ لا قابل لها فتغيرها انما يكون لتغير الفاعل لها وهو نور الانوار المستحيل
عليه ذلك وعليها فاذا حصل منها شيء بعد ان لم يكن فيلزم ان يكون ذلك لاستعداد القابل
المتجدد بسبب تجدد الحركات الفلكية الدائمة لا لتغير الفاعل ويجوز ان يكون الفاعل تاما
في الفاعلية ومع ذلك يتوقف فعله على استعداد القابل فيقدر ما يحصل في الشيء من الاستعداد

المعقولات من الصور والاعراض والهيئات التي ذكرناها في الكتب العقلية الموجودة في الانوار المجردة القاهرة المفارقة والموجودة في الانوار الكوكبية الوضعية التي للثوابت ما يليق باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات في ذلك ويحصل من بعض الانوار العالية الفاضلة وهو صاحب طلسم النوع الناطق هو الانسان وهو نور مجرد عقلي قاهر قريب من النور الاول وهو عظيم من عظماء رؤساء الملكوت الاعلى روان بخش روح القدس جبرئيل واهب العلم والتائيد معطي الحياة والفضيلة التامة على مزاج الانسان الاعدل الاتم نور مجرد عقلي هو النفس الناطقة المتصرفة في الابدان البشرية والمدبر للصياصي الانسية اسفهبد الناسوت وهو الذي يشير الى نفسه بالانانية اولا من كله ويرجع عن الميل الى الخاس الادنى وحاصر من صنعه ودنسه بالجهل والميل الى اللذات البدنية والراحات الجسمانية **قوله** وليس هذا النور موجودا قبل البدن **اقول** ليست النفس الناطقة الانسانية موجودة قبل وجود البدن وحدوثه اذ كل واحد من الاشخاص ذات مدركة نورية تعلم نفسها وجميع احوالها الخفية على غيرها من النفوس ويلزم من ذلك ان لا تكون النفس واحدة بالعدد تدبر جميع الابدان اذ لو كان كذلك لكان ما ادركه زيد ادركه جميع اشخاص الانسان والتالي باطل فكذا المقدم ووجه اللزوم ان المدرك والمتصرف في الانسان ليس الا النفس الناطقة فمتى كانت واحدة بالعدد لزم ان ما يدركه واحد يدركه الكل وبطلان التالي ظاهر اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية ليس مدركا لغيره فالنفوس اذن كثيرة بالعدد واحدة بالنوع **قوله** فقبل البدن لو كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها **اقول** لما فرغ من بيان ان النفوس كثيرة شرع الان في بيان انها حادثة بحدوث البدن غير قديمة وبرهانه انها لو كانت قديمة موجودة قبل الابدان فاما ان يكون واحدة او كثيرة والتالي باطل فالمقدم مثله والملزوم بين اذ كلما هو ذات موجودة فبالضرورة اما ان يكون واحدا او كثيرا وبيان بطلان التالي اما القسم الاول منه وهي الوحدة انها لو كانت قبل التعلق بالابدان واحدة فبعد التعلق كان كل ذكرناه ما يكون مدركا لواحد من الناس مدركا للكل وليس كذلك وان انقسمت وتجزت وصارت متعددة عند التعلق البدني كانت مقدارية فيكون جسما اذ التجزي انما هو من خواص الاجسام والابعاد وهي مجردة عن المواد لا يمكن تعددها بعد ما كانت واحدة وليست قبل التعلق البدني كثيرة ايضا اذ كل كثرة لا بد لها من مميز لا يجوز ان يكون ذلك المميز نفس ماهيتها لتساوي النفوس في تمام الماهية

ولا لازما لها لانها بسيطة لا جزء لها ولا خارجا عنها اذ لو كان الخارج المميز لازما للماهية كان مشتركا في الكل وحينئذ يمتنع تميزه لغيره وان كان مفارقا فهو عرض موجود للنفوس المجردة قبل التعلق ذا العوارض المفارقة انما تكون في المواد والنفس لا مادة لها غير البدن ولا بدن لها قبل البدن وانما قلنا ان العوارض انما تكون بسبب المواد لان العرض المفارق لا يخصص من الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه فالمخصص بفرد من النوع لا بد له من مادة توجب اختصاص ذلك العرض به ولا يمكن ان يمتاز النفوس قبل التعلق البدني بعضها عن بعض بشدة النورية وضعفها لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار المجردة وهي اشد نورية منها فاذا امتازت بالشدة ولم تتناه النفوس لزم ان يكون لكل مرتبة من الشدة غير متناهية وحينئذ لا يمكن التمييز بينها اصلا فلما امتنع وحدتها وكثرتها قبل التعلق التصرفي في الابدان فلا تكون قديمة موجودة قبل البدن **قال** الشيخ طريق اخر الى اخره **اقول** هذه حجة ثانية على ان النفوس ليست قديمة موجودة قبل الابدان وبرهانه انها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مجردة عن المادة بالكلية فليس بينها وبين المبادي العقلية والانوار القدسية حجاب لان الحجاب انما يكون من لوازم التعلق البدني وفرضناها مجردة عن جميع العلائق بحيث اشتغالها بالكمال الخاص بها دائما اذ لا حجاب ولا شاغل يمنعها عن عالم النور المحض لا عائق ولا تعوق في ذلك العالم العقلي فيكون كاملة في ذلك العالم فتصرفها في الابدان بعد ذلك يكون ضائعا والعناية الالهية تابى ذلك ثم لو كانت موجودة قبل البدن فلا اولوية لتخصيص بعض الابدان ببعض النفوس دون البعض الاخر بحسب الماهية واما الوجوب بالحركات فلا يكون الا في عالم الاتفاقات فان البدن يستعد بالحركات الفلكية لبعض وذلك لا يمكن وجوده في عالم الانوار المجردة المحضة الذي لا عائق فيه ولا تخصص الذي لا بعض الحكماء ان المجردات يتماسح لها حالات تقتضي هبوطها عن مراتبها الشريفة فتتعلق بالابدان وكلام فاسد فانه انما يتصور الحدوث بحيث ان ذلك لا يحدث في عالم الانوار المجردة كما يكون في عالم الحركات والاتفاقات **قال** الشيخ حجة اخرى هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن الى اخره **اقول** لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان غير متصرفة فيها ولا مدبرة لها اصلا لكانت معطلة في الازل ولا معطل في العالم فان الافعال الالهية الصادرة عنها بواسطة الانوار العقلية والحركات الفلكية انما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضي حصول

الاجسام

الكمالات العقلية والجسمية لكل ذي كمال ولما كان الغاية في ايجاد النفوس وصولها الى كمالها
اعني التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان وهي غير مدبرة اصلا فلو كان حينئذ وجودها معطلا
وان كان الكل متصرفا في الابدان فالضرورة الى وقت تعرف فيه الكل فلا يبقى في العالم نوع من
البدن وهو محال **قال** الشيخ طريق اخر واذا علمت انه لا نهاية من الحوادث واستحالة
النقل الى التناسخ الى اخره **اقول** قد ظهر لك ان وجود المبدا الاول لا اول له
فلو كانت النفوس قديمة متقدمة على الابدان لزم ان يكون غير متناهية فيفتقر الى جهات
غير متناهية ونعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون في عالم العقل
علل ومعلولات لا نهاية لها مجتمعة وهو محال وذهب افلاطون الى ان النفوس قديمة لان
علة النفس ان كانت موجودة قبل البدن بتمامها فيجب ان يوجد قبل البدن وان كانت غير
موجودة بتمامها قبل البدن فيتوقف وجودها على البدن لانه محل تصرفها فيجب بطلانها
عند بطلان البدن اذ هو جزء علته او شرط علته والبرهان قد قام على بقائها بعد فساد علتها
فلذلك يجب وجودها قبل البدن وحينئذ لا يكون البدن علة لوجود النفس بل شرطا لتصرفها
فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس اليه بالخاصية والميل
اليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس الحديد ان يكونا موجودين معا بل
يجوز ان يكون احدهما متقدما وهو موافق لارباب الشرائع وبعض المشايخ وقد قال صلى الله
عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وبطلانه مما سلف من القواعد ومما يأتي في صفحه **قال**
الشيخ فصل الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة الخلق له حواس خمس اللمس والذوق والشم
والسمع والبصر **اقول** الحواس تنقسم الى ظاهرة وباطنة فالظاهرة خمسة الاول
اللمس وهو اعم الحواس فلا يبقى الحيوان بدونه فيقرب به من المنافع ويهرب من المضار ولا يختص
اللمس بعضو معين كباقي الحواس بل هو مبثوث في جميع البدن وادراك القوة اللامسة الكيفيات
انما هو بحصول المماسة والواسطة المودية للكيفيات الملموسة يجب خلوها عنها اذ المشابهة لا يحصل
منها الانفعال والشعور والالة المودية للملموس لما لم تخل عن الاربع فلا بد من ذلك لها الا ان اطراف
بالتوسط المزاجي فكلما قربت الالة من الاعتدال كانت الطف واتم في ادراك الملموسات فيدرك
الكيفيات الاربع الاول والثقل والخفة والملاسة والخشونة واما الصلابة واللين واللزوجة

والهشاشة فالحاس بها يسع للكيفيات والعلة قوى الاعضا حال انه مبدا لمحسوس بنفسه ولا يحصل
في قوة من القوى صورة محبوبة او مكروهة الا ويشغل الروح عنها ويتغير مزاجه فان استحال الى
كيفية ملائمة يتلذ به والا تألم والمحسوسات اللمسية هي قوى اللذات والالام البدنية القوة الثانية
الذوق وهي تلو اللمس في المنفعة وهو مفتقر الى الملامسة كاللمس الا ان نفس ملامسة الحار يودي
الحرارة ولا يكفي في الطعم دون متوسط يقبل الطعم ويخلو عنه وهي الرطوبة اللعابية العذبة فان خالطها
طعم اخر شاب الطعم الوارد وليس يكيف الرطوبة بالطعم الوارد ناسبا الطعم اليها فان الاعراض
لا تنتقل بل مخالطة ذي الطعم تعد الرطوبة لافاضة الطعم عليها من العقل والطعوم تستعد الفاعل للطعم
حرارة او برودة او متوسط والقابل للطعم اما لطيف او كثيف او معتدل فان عملت الحرارة في الكثيف
حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وان عملت البرودة في الكثيف حدثت
العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض واذا عمل المعتدل في الكثيف حدثت الحلاوة و
في اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والذوق تتم الحواس بعد اللمس لان الغذا انما هو بدل
ما يتحلل فلولا قوة الذوق لم يتناول الغذا فيودي الى هلاك الحيوان والذوق قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة التي لا طعم لها القوة
الثالثة الشم وهي قوة مودعة في زائدتي مقدم الدماغ يدرك بها الروايح بواسطة جسم لا رايحة
له كالهوا والما الحاملين للروايح وفساد مزاج الزائدتين الموجب لذهاب الشم يدل على انهما محل
لقوة الشم وقيل ان ادراك الرايحة بتحلل الجسم ذي الرايحة فيتحلل ويخالط الهوا ويصل الى
الشم اذ لو لم يتحلل منه شي ما كانت الحرارة وما يهيجها من ذلك ويحرك ما يذكي الروايح ولحركان
الروايح الواصلة الى المجالس الفسيحة لو كانت لتحلل البعض لجسم ذو الرايحة وكيف ينتشر من
المسك الكثير من الاجرام المتحللة في الزمان القصير ما يملا الامكنة العظيمة وقيل ان الرايحة
تادي الى الشم باستحالة الهوا المتوسط وانفعاله من الرايحة دون تحلل شي ولولا ذلك لم ينتشر
الروايح في المواضع الفسيحة في زمان قصير وقيل ان الرايحة تادي الى الشم بفعل الجسم ذي
الرايحة في الجسم الذي لا رايحة له دون فعله في الجسم المتوسط بينهما بل المتوسط يمكن من
فعل احدهما في الاخر والا فكيف يمكن ان يتحلل عن ذي الرايحة اجزا بمسافة فرسخ او
اكثر فقد حكى ارسطو ان الرخم سافرت لروايح الجيف الى يونان عن مسيرة ايام والصواب
ان المشموم قد يكون نفس البخار المتحلل كالعود المحترق وقد يكون نفس الهوا الذي استحال

بنحير

من ذي الرائحة كروائح المسك والاستحالة لها مدخل في الادراك الا اذا افسدنا الكافور بالسحق
انتشرت رائحته ووصلت الى حد معين وعند نقله من مكان الى مكان دون تحريك سطوع رائحته اضعاف
ما وصل اليه التبخير ولولا ان الهوا استحال لم يكن كذلك فيجوز ان يكون الناقل للروائح الى الرخم
الرياح القوية او ان الرخم ادرك الجيف من الجو العالي بالبصر القوة الرابعة السمع وهو قوة
مودعة في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بتوسط الهوا المصطك
بين القارع والمقروع وماهية الصوت وهي الكيفية المذكورة يحصل السمع نفسه عن التعريف لظهورها
وسببه تموج الهوا المتحرك انفعالا بحالة شبيهه بتموج الما الحادث بصدم بعد صدم و
سكون بعد سكون ويحصل التموج اما من قرع عنيف وهو القرع او من تفريق وهو القلع وانما قيد
القرع بالعنف لان القرع الموقوع لا يظهر له صوت وكذا قلع الخشبة المغروزة في قطن والقرع
والقلع يقتضيان التموج لان بهما ينجاذ الهوا الى الانفلات الى خلاف جهة القرع او التسريح الهوا
بين الجسمين المنفصلين بعنف على كيفية مخصوصة فيحدث الصوت على كيفية مخصوصة ويسمع عند وصول
التموج الى الصماخ لاختلاف وصول الاصوات بحسب اختلاف هبوب الرياح ولان المتكلم
من طرف انبوبة موضوعة على اذن انسان لا يسمعه غيره ثم الوصول لا يكون دفعة فانا نرى ضرب
المعول في البعد في ان ولا نسمع الصوت الا بعد زمان وقيل بانه يقتضي ان لا تسمع الكلمة من وراء
جدار لانسداد المسام لو ان كانت ولا تبقي مقطعا بالحروف اشكالها ولان الحامل لها ان كان مجموع الهوا
فان تادى الى واحد فلا يسمع غيره اذ الصوت ما وصل دفعة الا اليه او كان الحامل كل جزء منه لزم
ان يسمع الواحد الكلمة مرارا كما تادى اجزا الكثيرة الى صماخه وجوابه ان الجدار ان خلا عن المنافذ
بالكلية بطل السماع والحروف سكون بانطلاق الهوا بعد حبسه وحينئذ لا يكون التموج الفاعل
للحروف مختصا بكل الهوا دون اجزائه بل الحق ان كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فاي جزء من التموج
الهوا يصل الى الصماخ دفعة حصل الشعور بالكلمة وليس الصوت نفس القرع والقلع لامكان تعقل
الصوت بدونهما ولعدمه بعد الفراغ عنهما ولادراكهما بالبصر دون الصوت وليس الصوت نفس الحركة
التموجية لامكان تعقل الصوت بدونها بل الصوت معارض لحركة القرعة والقلعة فاذا انتهت
التموجات الهوائية او المائية الى الصماخ وفي تجويفه هوا راكد متموجة وتشكلت بشكل نفسها ثم وقع
على جرم مجرد على العصبة المفروشة كما الجلد على الطبل فيحصل الشعور بعد ذلك لم يكن القرع والقلع
الداخلين في ماهية الصوت فيكون اسبابا مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب التام والمتكلم

الصوت

الصوت بالحروف والحافظ له بعض الروحانيين وكذا في الشم والذوق وغيرهما القوة الخامسة
البصر قد مر ان الروية ليست بخروج شعاع من العين الا الى المنطبع ولا بانعكاسه ولا بانطباع
الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين لما سيذكر الا بل الروية
صقيلة نسخه بمقابلة المستنير للعضو الباصر اعني العين التي فيها رطوبة صافية شفافة مرآتية فحينئذ
يقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة والسبب
في روية الواحد اثنين اما على راي اصحاب الشعاع اذا وضاع الشعاع عند البصر فيرى
الشي الواحد كانه شيئان متباينين وعلى راي اصحاب الانطباع فبسبب انتقال الآلة المودية
للشبح الذي في الرطوبة الى ملتقى العصبتين المجوفتين فلا تتادى الشبحان الى موضع واحد
على الاستقامة بل تتادى كل منهما الى جزء من الروح الباصر فحينئذ سطح من كل شبح حالا
واعين بلمس جحمه باصبعين ملونين او ان حركة الروح يوجب لدوام الشبح في مثل القاطع
فيرى ان ذلك الشخص كما يرى من الشمس شبح في الماء الراكد من واحد وفي المتموج مرارا كثيرة و
والعلة في روية الابعد اصغر والاقرب اكبر على قاعدة الانطباع ان الابعد يطبع في جزء
اصغر والاقرب في جزء اكبر فاذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية الى المبصر على هيئة
مخروط مبداه الجليدية ذات صغيرة على قدرها ومنتهاه المبصر وتلك الخطوط على هيئة ملساء
متسعة الاسافل ضيقة الاعالي فكلما قرب المبصر عظمت الزوايا التي عند البصر فيرى المبصر كذلك
وكلما بعد استدق المخروط وضيقت الزوايا مع دائرة المخروط التي عند البصر فيرى المبصر صغيرا
ويزداد الصغر بازدياد البعد الى ان يمحي الصورة بالكلية كما هو عند البعد المفرط ولما كان
محسوسات البصر هي الاضوا والانوار مثل الكواكب وغيرها والالوان فهي اشرف من سائر المحسوسات
الا ان اللمس للحيوانات لما كان اعم من غيره لما عرفته والاعم غير الاشرف والمسموعات الطف
من المبصرات من وجه اخر فان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفوس الى وطنها
الاصلي وعالمها العقلي ويرفعها عن الامور الدنية الى الامور العلية وتشوق الى الكمالات
العقلية العلمية والعملية وكانت لصناعة الموسيقى عند الحكما اليونانيين والمصريين وغيرهما
من الامم حظ عظيم وعناية كثيرة **قال** الشيخ فصل واذا علمت ان النور
فياض لذاته وانه في جوهره محبة لسنخه وقهر على ما تحته الى اخره **اقول**
قد عرفت غير مرة ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالعوارض وانه نفس الظهور

المحض والاشراق الصرف وانه لذاته يقتضي الفيض لا لامر خارج عن ذاته وعرفت ايضا ان النور
لا في ذاته وجوهر محبته لاصله وبحثه الذي هو فوقه وان له قهرا واستيلا لفرعه ومعلوله الذي هو
تحته واذا كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر الذي هو الانسان فان النور
الاسفهبد اعني النفس الناطقة يلزم ان ينبعث منه في الصياصي الفاسقة وهي الابدان الظلمانية
بسبب قهره على ما تحته من البدن ومواده المظلمة قوة غضبية يهرب بها عن المضار وكذلك
يلزم منه بتوسط محبته لما فوقه قوة شهوانية يطلب بها الملائم فان القوى الحيوانية تنقسم الى
مدركة اما بالحواس الظاهرة او الباطنة والى محركة وتنقسم الى محركة على انها باعثة والى محركة على
انها فاعلة فالمحركة الفاعلة هي القوة المنبعثة في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج
العضلات لجذب الاوتار والرباطات وارخاءها ومدها وبسطها واما القوة الباعثة فهي القوة
الشوقية المنفعلة عن عقل وتخيل او وهم والشوق غير الادراك فانا قد ندرك شيا ولا نشتاق
اليه والشوق قد يكون ضعيفا وقد يكون قويا يوجب الاجماع وهو مغاير للشوق اذ قد نشتاق
الشوق الى شيء ولا نجمع على الحركة اليه فاذا حصل الاجماع اطاعت القوى المحركة المنبثة في العضل
والمرسلة لها والقوة المحركة ليست نفس الاجماع او الشوق اذ الحيوان قد يمنع عن الحركة دون الشوق
والاجماع الذي هو عزم جازم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى ارادة وكراهة والقوة
الشوقية ان كانت حاملة للحيوان على طلب الملائم فهي الشهوانية وان حملت على طلب الغلبة ودفع
ما لا يلائم فهي الغضبية ولما كان النور الاسفهبد الناطق يشاهد صورا جسمانية برزخية فيجعلها
بان يجرد صورها عن موادها الطبيعية ويجعلها صورا عقلية محضة عامة نورية يليق بجوهر النفس الطبيعية
الناطقة الذي هو محل لتلك الصور العقلية المجردة عن المواد وحينئذ يلزم ان يكون جوهر النفس
نوريا عاما مجردا غير منقسم يناسب الصور المجردة العامة النورية كما اذا شاهد زيدا وعمرا
وغيرهما من اشخاص واخذ منهما الانسانية صورة مجردة عامة تحمل على زيد وعمرو وغيرهما من
الاشخاص الانسانية فيلزم ان يكون في بدنه وصيصته قوة غاذية مناسبة لتلك القوة العقلية وهي
التي تحيل الاغذية المختلفة الجواهر كلها الى شبه جوهر المغتذي ولولا وجود هذه القوة في الحيوان
لتحلل بدنه لعدم بدل ما يتحلل فما كان يستمر وجوده ثم لما كان في سنخ النور التام واصله ان يكون
مبدا لنور اخر كالانوار المجردة القاهرة فان بعضها مبدا لبعض على ما عرفت فيلزم ان يكون في
صيصية النور الاسفهبد وبدنه قوة تقتضي وجود صيصية اخرى ذات نور مجرد يتعلق بها

ويسمى

ويسمى قوة مولدة وهي التي بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه فيقطع جزءا من المادة التي
هي خلاصة الاخلاط فيجعله مبدا لشخص اخر ولما كان في سنخ النور الاسفهبد واصله ان
يزداد بالانوار السانحة العرضية ويستكمل بالهيئات النورية الفائضة من الانوار المجردة و
يخرج بذلك من حد القوة الى حد الفعل فيجب ان يحصل منه في الصيصية البدنية قوة توجب
الزيادة في الاقطار الثلثة على نسبة لائقة وهي النامية واعلم ان النبات والحيوان يشتركان
في التغذي والنمو والتوليد وقيل ان هذه القوى الثلث هي النفس النباتية وقيل انها صورة
هي مبدا لهذه القوى الثلث ويدل على انها غير الجسمية وغير الصورة النوعية عدم عمومها
فيها فالقوى بما تحصل الصورة خاصة ببعض الاجسام المراجحة فالمزاج معد لحصول الصورة و
وعلة احتياج النبات والحيوان الى القوى الثلث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار انما يكون
على التدريج فيفتقر الى النامية وهي الموصلة الى الكمال المقداري وباعتبار التحلل فيها تفتقر
الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار فسادها يفتقر الى المولدة الحافظة للانواع ما امكن
وافعال الغاذية ثلثة احالة الغذاء الى احوال مختلفة فيجعله خلطا ثم يجعله شبيها بجوهر المغتذي من
الاعضاء ثم يجعل الشبيه ملصقا بالعضو بدلا لما يتحلل والغاذية قوة تتصرف في مادة الغذاء فتحيله الى
شبه جوهر المغتذي والقوة النامية وهي التي توجب الزيادة في اقطار الجسم الثلثة على التناسب
الطبيعي ليبلغ كمال النشو فخرج بقولنا توجب الزيادة في اقطار الجسم الثلث الزيادات الصناعية
فانه اذا اخذ قدر من الجسم وزيد في جهة ينقص من الاخرى وخرج بالتناسب الطبيعي زيادات
الورم وليبلغ الى كمال النشو عن السمن الذي هو زيادة في اجزاء المغتذي لا على نسبة محفوظة في
الاقطار اللائق بها عادة النشو والسمن ربما كان موجودا والنمو كما في الشيخ ولما يكون النمو بداخلة الوارد
على البدن وبعوده في خلل الجسم باعاضة ما يرد عليه على التناسب والفرق بين الغاذية والنامية ان
الغاذية توجب احالة الغذاء الى شبه جوهر المغتذي بدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب
الزيادة في الاقطار الثلث على التناسب بتوزيع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فتتلقى ما من البدن
ما يحتاج اليه من الغذاء وتزيد في جهة اخرى ... في هذا الفعل للغاذية ولو كانت الغاذية
وحدها لسوت في هذا الفعل القوة الثالثة المولدة وفعلها الاول تحليق البزور وطبعها و
وفعلها الثاني افادة اجزاء البزور هيئات ... من القوى والمقادير والاعداد والاشكال
والخشونة والملاسة وهي تحدث لدم من العروق الى الانثيين فتصير فيها نطفة مستعدة لقبول

١

صورة النطفة وكذلك الحال في جميع البزور وذلك بعد تعفنها والعفونة عليها مبدا الكون و
الفساد ويخدم الغاذية اربع قوى خادمة توجد في جميع الاعضاء فالمعدة يحدث الطعام من الفم
اليها بالقوة الجاذبة اذ ليست حركة الطعام ارادية لعدمها فيه ولا طبيعية والا لم يمكن المنكوس
البلع فهي قسرية يحدث القوة الجاذبة من المعدة وكذلك جذب الرحم المني من العنق وماسكه
ممسكة الغذاء لتصرف فيه الهاضمة فتقتضي احتواء المعدة على الغذاء من جميع الجوانب دون فرج
سواء كان الغذاء قليلا او كثيرا الا اذا كانت الماسكة ضعيفة تعجز عن الاحتواء فتحدث القراقر واذا
سحبا المعدة بعد الاكل وجدناها محتوية على الطعام وذلك دليل على وجودها والهاضمة
هي المحيلة للغذاء والمعين له لتصلح ان يكون جزءا من المغتذي فتقبل اثر الغاذية فاولا انهضامه
في الفم باصلاح الحنطة الموضوعة للهوام دون المطبوخة وثانيا في المعدة والامعاء فتصير كما
الكشك الصرف وثالثا في الكبد المشتملة على الغذاء المنهضم فتميز فيها الاخلاط ورابعا في العروق
فيصير الغذاء فيها شبيها بالعضو ودافعة تدفع ما لا يحتاج اليه العضو ويدل على وجودها
مساعدتها للامعاء عند البراز كما تريد الخروج لدفع ما فيها والغاذية والنامية تخدمهما
المشاكلة وكل هذه القوى فروع للنور الاسفهبد الناطق في الصيصة البدنية والصيصة
البدنية صنم للنور الاسفهبد الناطق كما كان كل نوع صنما لنور عقلي قاهر فيحصل هذه القوى
من هذا النور العقلي الاسفهبد باعتبارات مختلفة فيه مع شركة احوال البرازخ الجسمية
والقوة عندهم هي مبدا اثر والاجسام والاعراض لا نور ما لا استقلال لها تعد ولما كانت القوى
باسرها اعراضا فهي تعد لما يحصل اثرها من العقل المفارق وقد عرفت فيما سلف ان المبدا
للتغذي والنمو والتوليد وساير القوى ليس امرا جسمانيا لانه متحلل لا يحفظ شيا والقوة الواحدة
البسيطة لا يحصل عنها افعال مختلفة بل هو امر عقلي نوري يسمى رب النوع وليس في الصيصة
الانسية الا قبول هي قوى تحدث في البدن جذبا او دفعا او لصقا والمبدا امر خارج والنفس
المتعلقة بالبدن المستعد لحصول القوى لها مدخل فيه ويدل على تغاير هذه القوى بقاء
الغاذية بعد النامية والمولدة ووجودها قبل المولدة وبقاء الغاذية والمولدة بعد النامية
واختلاف الاثار والغاذية هي التي تبقى عماله الى حلول الاجل والانسان لما كان كمال الموجودات
الارضية لجرم استوفى جميع قوى الاجسام من المعادن والنبات والحيوان وزاد عليها بالكمالات
العقلية والنفوس القدسية فالانسان نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه جميع ما فيه فاذا عرف الانسان

فقه

نفسه وبلغ الى ما هو عليه من الوجود فقد احاط بالموجودات علما قال
الشارح فصل النور الاسفهبد لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما وهي ما له مع الجوهر اللطيف
الذي يسمونه الروح اقول النور الاسفهبد العقلي الناطق لما كان مجردا عن
المواد الجسمانية منزها عن الحلول ولا امكنة غير داخل تحت الزمان وما هذا شانه كيف يمكن
ان يتصرف في الاجسام الكثيفة المظلمة وكيف يدبرها التدبيرات المختلفة وهو نور مجرد
محض لا ظلمة فيه من حيث ذاته والشي لا يقارن ولا يتصرف فيما لا مناسبة بينه وبينه فالكثيف
يناسب الكثيف واللطيف اللطيف ولما تعلقت النفوس الناطقة بالابدان فلا بد لها من مناسبة
معها وليس فيما يشتمل عليه البدن الطف من الروح الحيواني والنفساني اللطيفة ولكونهما فيه
من المناسبات المقتضية لتعلق النفوس بالابدان وقد ذكر الشيخ عدة مناسبات للروح الى
النور الاسفهبد فصدق قوله ان النور الاسفهبد لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة
ما وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي يسمونه الروح ومنبعه التجويف الايسر من القلب واعلم ان الروح
جرم حار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة
وتولده ومنبعه من التجويف الايسر من القلب فان الدم المنجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب
تعمل فيه الحرارة القلبية وتنضجه وتغيره وحينئذ يسمى البخار الروحي عن ذلك الدم ويسري
الى التجويف الايسر ويعمل فيه حرارته وخاصيته فيصير فيه روحا حيوانيا وهو يضاهي شبه الاجرام
السماوية للطفه وسعته ونوريته ولذلك صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد العقلي فهو
مطبوع يميل الى الاضواء ويهش ويفرح اذا ابصر الانوار ويستوحش من الظلمات فالانوار منا
والظلم مضادة ولفرح النفوس بسطا لحيوانات بالنيران والاضوا في الليالي المظلمة
فاذا رات الانوار العظيمة فزعت الى الاعداء الذين عندهم الانوار وحامل جميع القوى المدركة و
المحركة هو الروح المتولد في التجويف الايسر هو المسمى روحا حيوانيا والصاعد منه الى الدماغ في
الشرايين المعتدل بمزاجه عند ترددها في تجاويف الدماغ فيحصل في مكمن السلطان النوري
من النفس الناطقة ويسمى حينئذ روحا نفسانيا ومنه يفيض الى جميع الاعضاء المدركة والمحركة فيحصل
به الحس والحركة وتستعد لقبول القوى البدنية من فاعلها والسائر منه الى الكبد في الاوردة يسمى روحا
طبيعيا ومنه تتم افعال النامية وهذا الروح الحيواني الذي هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد
الناطق فيه من الاعتدال الحقيقي والبعد عن التضاد ما شابه الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية

الحة الدايمة وفيه من الانتصاد والشفف يظهر عند المثال فان الروح اذا صعد الى الدماغ
وتردد في مجاريه فنفذ البارد اعتدل مزاجه واكتسى السلطان النوري وصلح لظهور الاشباح
المثالية العالية الى ان يشتد صفاؤه وشفيفه ولطفه فان المقصد الصافي الشفاف من شانه
ظهور الامثلة والاشباح الخيالية فيه فيظهر فيه منها ما يليق باستعداده واما غير المقصد الصافي اعني
الماء من العنصريات فانما يصير مظهرا للمثال بتوسطه كالمرايا المركبة من العنصريات التي توفر فيها شرايط
المقصد كالبلور والزجاج وغيرهما من الجواهر الذي حصل فيها الماء بالمزاج ففي الروح من اللطف
والاقتصاد ما يظهر عنده المثال وفيه من الحاجرية الكثيفة ما يقبل النور الكامل الخير من النفس
والعقل ويحفظه ولذلك يحفظ الاشكال والصور المتصورة والمتخيلة فانهما يظهران في
هذا الروح وكذلك في هذا الروح من اللطف والحرارة المناسبتان للنور المقصود الرضوي فيه الحركة
المناسبة للنور العارض نضاوا لما كان هذا الروح حارا لطيفا سريع التحلل كان محتاجا الى تجدد
نوعه بالمدد والعدد فعلى هذا الروح الشريف الذي هو افضل الاجسام العنصرية والطفها
على جميع المناسبات التامة النور فهذا الروح كانه سراج موضوع في زجاجة القلب والدم دهنه
والحيوة ضوء السراج والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه واما الفضا والهوا
اللطيف الحادفيه وان لم يكن قابلا للشعاع النوري فهو مناسب للنور بحرارته ولطفه وسرعة
قبول حركته ولذلك قصد الى عالم النور الروحي الفلكي الدايم الحركة فقرب منه وجاوره في المكان
وعشقه واقام عنده واما الحاجر الارضي الكوكبي فانه وان لم يناسب النور في الحرارة واللطف
الا انه قبل النور الشعاعي وحفظه فصار من هذا الوجه مناسبا للروح واما المقصد الصافي
كالماء والجواهر الارضية الصافية فانها وان حفظت الشعاع وصارت مظهر المثال لنعومتها
فهي تخالف مناسبة النور بالبرد والكثافة فهذا الروح اذا اعتبرته وجدت فيه المناسبات الكثيرة
للانوار وهو مستمد في جميع البدن وحامل للقوى النورية الجسمانية وانما يتصرف النور الاسفهبد
الناطق في البدن بتوسطه وتفيض عليه النور ويعطيه وما ياخذ من الانوار العالية من النور
والنفس السابح ينعكس منه على هذا الروح واما الروح الذي به الحس والحركة فهو الذي يصعد
الى الدماغ ويعتدل بتبريده ويقبل السلطان النوري ويرجع منه الى جميع الاعضاء ولطافة هذا
الروح كلطافة الهوا والماء وهو شبيه بضوء السراج وضوءه باق بقاء اعتدال الاخلاط ومنع
هذا السراج وان كان هو القلب فضوءه متصل بجميع البدن والبرد يخمده والحرارة المفرطة تطفيه

وسبب

وسبب موت البدن انطفاء شعلته ولطايف الاخلاط لهذا السراج الروحي بمنزلة الزيت والغذاء
اللطيف الحاصل بعد الهضم كالفتيلة وهو مصالح بعض بيت لعلي الدهن والفتيلة ففنا الدهن ورسخ
يورث الموت وكل روح في اي عضو كان فهو ايضا كسراج ولما لم يكن لشدة اتصال النفس بالبدن
واتحادها وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة من ذلك بل يحصل ان تلك
الشعل والمصابيح صارت نورا واحدا وسراجا واحدا واتصلت الانوار بعضها ببعض فلا يدرك
الانسان الا ظهورا واحدا ونورا مجردا واحدا هو النور الاسفهبد الناطق ولما كانت النفس الناطقة
نورا مجردا كان النور كله سواء كان جوهرا او عرضا مناسبا لجوهرها ومفرحا لها ولمناسبة السرور والفرح
مع النور صار كلما يولد روحا نورانيا من الاغذية مبهجا مفرحا ولشدة المناسبة التي للنفوس
الناطقة مع الانوار صارت النفوس ترعى الظلمات وتنبسط عند مشاهدة الانوار وتهش اليها وبها
وتفرح ولذلك كانت الحيوانات تقصد الانوار في الليالي المظلمة مسرورة فرحانة عند مشاهدتها حتى
ان من جملة الصادين انهم يكثرون النيران في السفن ويسيرون بها الى المطارح والمجرات في
الرحام في الليالي المظلمة فيقصدهم الحيتان والطيور طلبا للنور الذي هو معشوق جميع النفوس
فياخذونها بايديهم وكذى صيادوا البر يقصدهم الحيوانات كلها من السباع والوحوش والطيور
والحيات فيصطادونها ان شاء والسبب عشق النفوس للانوار وفرحها بها لما بينهما من المناسبة
الروحانية والنسبة العقلية فالنور الاسفهبد الانسي الناطق وان لم يكن مكانيا ولا في جهة لتجرده
عن المواد الا ان الظلمات التي في صيصته البدنية من القوى مطيعة له لسبب العلاقة والربط
الذي بين النفوس والابدان **قال** الشيخ واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا
ثم تصنع عليه ذكره **اقول** يريد ان يبين بعض احوال القوى الباطنة في عالم
التذكر للامور المنسية انما يسترجعها النور المدبر الاسفهبدي من مواقع سلطان الانوار المجردة
الفلكية لان النور المجرد يسترجعها من القوة الحافظة التي محلها البطن الاخير من الدماغ
واستدل على صحته بانه ان بعض الناس قد ينسى شيئا ويصنع عليه ذكره بحيثا يجتهد ويبالغ
في طلبه واسترجاعه ولا يتيسر له ذلك ثم ينقل حينا ما طفرة يرده عليه ما يقصد منه لا استرجاعه
او بغير قصد ويلزم من ذلك ان لا يكون الامر المنسي الذي ذكره في بعض قوى بدنه كما زعم جماعة المشايين
ان المعاني الوهمية في القوة الحافظة والصور الخيالية في الخيال والا لم يغب عن النور المدبر الاسفهبد
بعد السعي البالغ في طلبه وليس لقايل ان يقول ان الامر المنسي كان محفوظا في بعض القوى البدنية لكن

مع عدم الذكر واسترجاعه ما نعرفه بحيث لا ما نقول انه لما كان الطالب لذلك الامر المنسي انما هو
النور المجرد المتصرف الاسفهبد وليس بجسم ولا جسماني لم يمكن ان يمنعه ما نعرفه بحيث عما هو محفوظ
له في بعض القوى البدنية التي له فيطلبه ولا يظفر به والناسي لا يشعر به في حال غفلته وذهوله
عن امر شيء مدرك في ذاته وفي قوى بدنه ولو كان محفوظا في ذاته او في قوى بدنه لكان ان
يظفر به عند الطلب فليس الامر كذلك فبالضرورة تعلم ان الذكر ليس الا من عالم الذكر وهي مواضع
سلطان الانوار المدبرة الفلكية التي لا تنسى شيئا اصلا كما قد صرح الالهي [illegible] بل ان الذكر انما
هو من العوالم الفلكية ونفوسها المقدسة العالمة بجميع الاشياء الماضية والماضية والمستقبلة
واذا عرفت هذا في القوة الحافظة التي زعموا انها حافظة للمعاني الوهمية فاعرف بطلان قولهم
في الصور الخيالية انها مخزونة ومحفوظة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك مثل ما ابطلنا
قولهم ان المعاني مخزونة في الحافظة فان الصور الخيالية اذا كانت مخزونة في الخيال وحاضرة فيه
وهو حاضر للنفس الناطقة والنفس لها في استرجاع الصور يلزم ان يكون كل ما هو حاضر في الخيال يكون
حاضرا لها فيكون النور الاسفهبد مدركا لجميع الصور الحاضرة في الخيال دائما وليس كذلك فان كل
انسان يجد في نفسه عند غيبة شخص زيد مثلا من ان مدركا له اصلا الا اذا احس بشيء مناسب زيد
وتفكر فيما ناسبه انتقل ذكره الى زيد وحينئذ يحصل له ان الانسان الذي هذا شانه استعداد (فكرة)
استعادة صورة زيد من عالم الذكر الفلكي والمعيد له من عالم الذكر انما هو النور الاسفهبد المدبر

قال الشيخ واستبعد بعض [illegible] ان في الانسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات
واخرى هي متخيلة لها التفصيل والتركيب وجب ان محلها التجويف الاوسط **اقول**
القوة الوهمية هي التي يدرك بها الحيوانات المعاني الجزئية التي لا تحس ولا تتادى اليها من الحواس
كادراك الشاة معنى في الذئب العداوة تقتضي الهرب وادراك زيد في عمرو معنى الصداقة يقتضي
الطلب ليس المدرك لهذه المعاني الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك والخيال فيجب اثبات قوة [illegible]
يدركها وهي الوهم وكون هذه المعاني لم يتادى اليها من الحواس الظاهرة يدل على مغايرتها للحس المشترك
والخيال واما القوة المتخيلة فهي المدركة والمتصرفة من شانها التركيب والتفصيل فتركب الصور التي
في الخيال والمعاني التي في الحافظة بعضها ببعض بحسب المختلفات وتفرق بين المناسبات وتصور
ما لا وجود له في الخارج فتركب انسانا له الف راس وجناحان يطير بهما في الهوا وتفصل كانسان
بلا راس ولا رجلين وتسمى بها عند استعمال الوهم متخيلة وعند استعمال العقل مفكرة ومن طبيعتها الحركة

دائما

دائما يقظة ونوما ومحلها مقدم التجويف الاوسط وتحاكي المدركات والهيئات المزاجية كمحاكاة [illegible]
بالشمس والوزير بالقمر وتحاكي الاخلاط الغالبة عليه بالوانها ولقائل ان يقول ان المتخيلة المتصرفة
في الصور والمعاني ان ادركتها فقد صدق انها القوة الواحدة المتسلطة ادراك وتصرف [illegible]
عن حد [illegible] انما يدرك [illegible] ادراك الكيف يتصرف في التركيب والتحليل والتصرف فرع الادراك
واذا تصرفت من غير ادراك وكان فعلها طبيعيا محضا فلا يكون الى جهات مختلفة لتركيب وتفصيل
وان كان بارادة لها فكيف ارادت من غير ادراك او لغيرها ولا يكون لغير ذي ارادة كلية اذ لا يمكن
من التركيب والتفصيل الجزئي ولا بد من صاحب ارادة جزئية يكون له التصورات الجزئية الخاصة و
الاحكام الخاصة فيكون له الجمع والتفصيل بدا [illegible] وحينئذ لا تفتقر معه الى اثبات المتخيلة الدال
عليها التفصيل والتركيب فقط ومحل الوهم والمتخيلة عندهم هو التجويف الاوسط من الدماغ و
لقائل ان يدعي ان الوهم والمتخيلة كلاهما قوة واحدة هي الحاكمة والمركبة والمفصلة ودليلهم على
تغاير القوى هو اختلال بعضها مع بقاء بعض او تعدد الافاعيل واختلافها فان استدلوا على التغاير
بالاول فلا يمكنهم ان يدعوا بقاء المتخيلة سليمة دون ان يكون هناك حاكم وهي في الجزئيات لكونهما في
البطن الاوسط من الدماغ ويخرج عنها اختلال القوى باختلال مواضعها وحينئذ لا يمكن اختلال
احدهما مع بقاء الاخر فلا يتم دليلهم على التغاير ولا يمكنهم الاستدلال بتعدد القوى لتعدد الافاعيل
فان القوة الواحدة قد يصدر عنها افعال كثيرة عنها باعتبارات مختلفة فالقوة البدنية لما كان
لها تركيب من المواد والاعضاء بحسب تصرفات النفس والقوى في الاستعدادات البدنية يحصل عنها
افعال كثيرة وانما امتنع صدور الافعال الكثيرة عن القوة الواحدة اذا كانت مجردة بالكلية دون (نظرية تامة)
ذوات العلائق فان النفس الناطقة مع وحدتها وبساطتها اسوا لها قوى في عملية وكذا الحس المشترك
هو قوة واحدة مع انه يدرك جميع المحسوسات الظاهرة الغير المدركة الا بحواس خمس فيجتمع عنده
مثل جميع المحسوسات الظاهرة الخمس فيدركها مشاهدة على زعمهم فاما اذا راينا شيئا ابيض حكمنا
عليه بانه حلو والحاكم بشيء على شيء كالحاكم على ابيض العسل بان موضوعه حلو يجب ان يحضره المقضي عليه
وبه فيكون مدركا لكل منهما فان التصديق يستدعي تصور الطرفين وحينئذ يلزم اثبات قوة تدرك
جميع محسوسات الحواس الخمس الظاهرة وليس هذا الحكم للنفس لتجردها فهو للحس المشترك فاذا جاز
ان يكون الحس المشترك وهو قوة واحدة بسيطة مدركا للمحسوسات الكثيرة جاز صدور الافاعيل الكثيرة
منه متعددة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان احكام الوهم لا تخالف افعال المتخيلة

ولان المتخيلة غير ممكنة من الاحكام الا عند النظر في الصورة المحروسة في الخيال وحينئذ لا يمكن
اختلال الخيال وموضعه مع بقاء المتخيلة على افعالها وسلامتها **قوله** ثم العجب ان
منهم من قال ان المتخيلة تفعل ولا تدرك **اقول** ذهب بعض المشائين الى ان المتخيلة تفعل
وتتصرف ولا تدرك وعلى هذا القائل ان الادراك هو حصول صورة المدرك في المدرك فاذا
لم يكن عند المتخيلة صورة ادراكية فليت شعري اي شيء تركب تفصل ولا صورة ادراكية عندها وزعمه
التي يتصرف فيها موجودة في قوة اخرى كالخيال كيف يركبها هذه القوة وتفصلها وليس عندها ولا
ادراك لها اصلا فالحق انه لا يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من الاحكام الا مع الصور ولا يتصور ان يقال ان
الخيال وموضعه يختل مع سلامة المتخيلة وبقائها على افعالها فالصواب ان الوهم والمتخيلة والخيال قوة
واحدة وشيء واحد يعبر عنها بعبارات ثلثة مختلفة وحقيقتها واحدة ولك ان تسميها باحد هذه
الاسماء الثلثة او بما شئت بعد ان تعلم ما ذكرناه ومحلها البطن الاوسط من الدماغ وهذه القوة ...
النفس الناطقة فان النفس اذا حاولت التنبه على امر من الامور كالانفراد مع صوت في الليل مثلا فان
تلك النفس بعينها تحدث في بدنها ما يقتضي النوم عن الشك الكون مع ذلك ونعلم بالضرورة ان الذي
يقتضي الشغف الذي يقتضي النوم والهرب وان الذي يقبل بعض الاشياء الحقة كوجود موجود
لا في مكان ولا في جهة ولا هو داخل العالم ولا خارج عنه غير الذي ينكر ذلك فيلزم ان يكون
في بدننا قوة اخرى تخالف احكامها احكام النفس الناطقة فهي غيرها بالضرورة وهي قوة ...
عن النفس الناطقة وهي منطبعة في الدماغ فهي الة للطمأنينة بسلوك الانوار المجردة وتعترف بالمحسوسات
دون المعقولات وتعلقاتها ومن عجائبها انها تنكر نفسها احيانا وتساعد في المقدمات المنتجة
لنقيض ما تراه فاذا وصلت الى النتيجة نكصت راجعة منكرة لمقتضى ما سلمته **قوله**
والمذكر وان كان من عالم الافلاك الا انه يجوز ان يكون قوة تتعلق بها استعداد التذكر
اقول ما ابطل القوة الحافظة بالكلية بل ابطل ان يكون في البطن الاخير من الدماغ
قوة تخزن المعاني الوهمية وتحفظ بالبرهان المذكور ولم يتعرض الى ان يكون هناك قوة حافظة بمعنى انه ...
يكون فيه قوة حافظة بها استعداد التذكر والاعادة من عالم الافلاك المخزون فيه والمحفوظ جميع الصور
والمعاني على اكمل ما ينبغي **قال** الشيخ وقد علمت ان انطباع الصور في
العين ممتنع ومثل ذلك ممتنع في موضع من الدماغ **اقول** قد يعلم ان الصور
المرئيات ليست منطبعة في العين بالبراهين السالفة وذلك البرهان بعينه يدل على عدم انطباع

شي

شيء من الصور في الدماغ بل الحق ان الحس المشترك والخيال وغيرهما من القوى ليست الا ...
ومظاهر وصقالية للصور القائمة بنفسها الغير المفتقرة الى مكان وزمان ومحل بل جميع ما يحصل
فيها من الصور والمعاني انما هي جهة لفيض العقل الفياض الى كل ما يدرك **قال** الشيخ
والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة بل هي صياصي معلقة ليس لها محل اصلا
وقد يكون لها مظاهر ولا يكون فيها الى اخره **اقول** هذا بحث شريف ومرام واسع
يحتاج استيعابه الى اوراق كثيرة وقد غفل عنه اكثر الحكماء الباحثين وهو من الاسرار المخزونة
والعلوم المكنونة ونحن نشير اليه اشارة خفيفة فنقول قد عرف فيما مر ان العين والدماغ والقوى
البدنية والمرايا شيء من الصور المشاهدة فان انطباع الكبير في الصغير غير ممكن وتلك الصور
ليست موجودة في عالم الحس والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا فانه غير متصور ولا ...
وصور المرايا والخيال نشاهدها ونميز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام المختلفة ولا شيء من
العدم المحض كذلك فالصور الخيالية والمثالية لما لم تكن عدما محضا ولا هي في جزء من الدماغ و
غيره فبقي ان يكون موجودة في عالم اخر يسمى بالعالم المثالي والخيالي وهو فوق عالم الحس بالمرتبة
ودون العالم العقلي فهو متوسط بينهما وجميع الاشكال المتخيلة والمقادير والاجسام وما يتعلق
بها من الحركات والسكنات والاوضاع والهيآت وغير ذلك توجد في العالم الاوسط وهو
المثالي وصور المرايا كلها قائمة بذاتها في هذا العالم والمرايا مظهرها وهي معلقة لا في مكان
ولا في محل والصور الخيالية ليست في الدماغ بل الروح الدماغي مظهرها وهي معلقة قائمة بذاتها
لا في مكان ومحل **قوله** واذا ثبت ان المجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كالمرايا قائم
بنفسه وما هو فيه عرض فيصح وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي **اقول**
يريد ان المثال المجرد السطحي ما شاهد من صور المرايا والتخيل فانا نرى صورا في المرايا وتخيلها وهي
امثلة مجردة لا عمق لها ولا ظهور بل هي امثلة قائمة بذاتها معلقة غير حالة في محل ومظهرها المرايا و
التخيل الغير الحالة فيهما والسطح العرضي الذي للمرايا لا تقوم بذاته لعرضيته ويلزم من ذلك وجود
ماهية جوهرية قائمة بذاتها لها مثال عرضي والنور الناقص العرضي لا سيما الشمسي الذي هو اكمل
الانوار كمثال وانموذج للنور التام المجرد وافهم ذلك فانه سر عظيم وخطب جسيم فالاشياء الموجودة
في العالم العلوي لها نظائر واشباه في العالم السفلي والاشياء تعرف بالامثلة والنظاير فالانوار العرضية
اذا عرفت حقائقها على ما ينبغي فانها تعين على معرفة الانوار المجردة الجوهرية وكما ان جميع الحواس الظاهرة

تجمع الحاسة واحدة هي الحس المشترك فمجموع ذلك يرجع الى قوة واحدة هي النور المدبر والقوى
البدنية الظاهرة والباطنة كلها راجعة اليه والابصار وان كان مشروطا بمقابلة المبصر
للمبصر الا ان الباصر هو النور الاسفهبد الناطق فان قلنا اذا كانت الحواس كلها ترجع الى
قوة واحدة عقلية فالمشاهد للامور العقلية والخيالية المثالية والحسية والرائي لجميع المرئيات
انما هو النور الناطق الاسفهبدي فلم لم يرى قبل المفارقة البدنية الاحوال الاخروية على
ما ينبغي قلت ذلك لاشتغاله بالاحوال البدنية واحتجابه عنها بالقوى الحسية والخيالية فان
الشي المبصر في ذاته قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شانه ابصاره لمانع من الموانع وشاغل
له والشاغل في معنى الحجاب فاذا ضعف الشاغل البدني والمانع الحسي بالعلوم الحقيقية والرياضات
البالغة البدنية فانها تشاهد العالم العقلي وانواره المجردة على ما ادركه المتالهون فقد
جزم اصحاب العروج الروحاني للنفس الناطقة مشاهدة صحيحة اكمل واتم مما للبصر عند
الانسلاخ الشديد عن العلائق البدنية والقوى الجسمانية وهم في تلك الحالة يتيقنون ان
الامور المشاهدة لهم ليست نقوشا منطبعة في بعض القوى البدنية والارواح الدماغية بل جواهر
انها ذوات قدسية قائمة بذاتها دون مكان ومحل وزمان والمشاهدة البصرية بافتقارها مع
النور المدبر الاسفهبدي الناطق وكل مستعد لمشاهدة الانوار العقلية باعتدال المزاج اذا
جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات اعني القوى البدنية والامور الحسية وتلطف بالعشق
الروحاني والشوق النوراني فانه يرى انوار العالم العقلي مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات
البصرية في عالمنا هذا فنور الانوار تبارك وتعالى والانوار المجردة العقلية القاهرة مرئية لا بالانوار
البصرية بل بما يناسبها من الانوار المدبرة المجردة الناطقة ومرئية بروية بعضها البعض لنوريتها
وتجردها وعدم الحجاب بينها فالانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها بل علمها
يرجع الى بصرها فان علومها كلها مشاهدة حضورية اشراقية بصرية وهي الروية الحقيقية
واعلم ان العلم بالشيء قد يكون بالروية وقد يكون بالبرهان فقد يكون الروية مغايرة للعلم
وقد تكون متحدة والمجردات بالكلية لما لم يكن لها آلة جسمانية كان علمها نفس بصرها فلذلك كان
صح الانوار علمها راجعا الى بصرها لا ان بصرها راجع الى علمها فعلمها نفس بصرها لتبريها عن القوى البدنية
ولما لم قوى بدنية فقد يكون البصر به مغايرا للعلم كعلمنا بوجود نور الانوار والمجردة ووضعنا
لها الاحكام العقلية وقد يكون البصر فيه نفس العلم كمعرفة الانسان نفسه بنفسه فمعرفة الشيء قد يكون

بغير روية وقد يكون مغايرة له فمجموع هذه القوى البدنية اظلال السلطان للنور المدبر صح
الاسفهبدي والهيكل صنم له وطلسم والمتخيلة ايضا وان كانت قوة مدركة ليست نفس
فهي صنم للنور المدبر الحاكم على جميع الاشياء احكاما عقلية وحسية ولولا ان له احكاما
خاصة بذاته ما حكم بان له بدنا خاصا وقوى وحواس ظاهرة وباطنة وان المتخيلة احسها ولان
له قوة متخيلة حسية الى غير ذلك من الاحكام الخاصة الحسية فهذه الاشياء المذكورة من البدن
وقواه الحسية عبارة عن هذا النور المدبر الناطق بل كلها مظاهر له ظهوره لها والضمير في
قوله الحاكم وظاهره لها يعود الى قوة النور الاسفهبد والمتخيل لا ياخذ صورة نفسه فانه
حاكم على المحسوسات وما يتعلق بها وبينهما من المتخيلات وصورة المتخيل ليست بمحسوسة لما اخذ
صورته بل المدرك للبدن وقواه والحاكم بان له قوى حسية يدرك بها جميع المحسوسات وقوى
يدرك بها جميع المعقولات هو النور المدبر الناطق فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس
كلها وكل ما تعرض في البدن فهو كله راجع الى النور المدبر العقلي الواحد فهو وان كان له تعلق
بالبدن وشوق اليه وهو غير غافل عنه وعن قواه فهو ايضا غير غافل عن العوالم العقلية
عند اعتدال المزاج وقوة نوريته فالنور المدبر الاسفهبدي له اشراقات كثيرة فله اشراق
على العقول واخر على الخيال وغيره من القوى الباطنة الاستعدادية واشراق اخر على المبصرات
المستغني فيها عن حصول صورها في العين فللنور المدبر الانساني ذكر اجمالي ان هذا الاشراق
على الخيال عند تخيل الصور كالاشراق على الابصار والمبصرات اذ لو لم يكن للنور المدبر هذا
الاشراق المذكور بل كان المدرك لم هو محض مثال الخيال من غير اشراق عليه فان ادرك ان
ذلك المثال مثال الخارج فيكون قد ادرك ذلك الشيء الخارج الغائب عنه نفسه دون المثال المستغني
عنه والمقدر انه لم يدركه بنفسه مع احتمال ان ذلك الشيء الخارج قد انعدم في حال تخيله وان
لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك ذلك الخارج الغائب عنه بمثاله والمقدر خلافه فلا بد
وان يكون للنور المدبر اشراقات كثيرة ويكون له علم بكل اشراق وان اشراقه على واحد منها كاشراقه
على الباقي ولما كان ادراك البصر عبارة عن كونه حاسة نورية مع عدم الحجاب بينه وبين المستنير اه
فيلزم ان يكون النورية وعدم الحجاب في الانوار المجردة اتم مما في المبصرات البصرية وهي نفس الظهور
المحض فهي ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها فهي باصرة لجميع الموجودات ومبصرة للانوار المجردة
ان لم يكن مانع وشاغل عن الابصار كما هو الحال في النفوس المجردة المتعلقة بالابدان المحجوبة

شواغلها قال الشيخ المقالة الخامسة في المعاد والسعادات والشقاوات
وفيها فصول فصل النفوس لا تستعد باستدعاء المزاج البرزخي باستعداده
المستدعي لوجوده فله الفرع صيصية لانها استدعت وجوده اقول هذه
المقالة تشتمل على فصول نفيسة ومسائل شريفة لا سيما الفصل الاول فان فيه عبارات لطيفة
تتضمن معاني فائقة والفاظا فصيحة فيها معان دقيقة ومراده من هذا الفصل بيان احوال
النفوس الناطقة بعد المفارقة البدنية واحوال السعداء من الكاملين والمتوسطين واستحقاق
نفوس الاشقياء عن الابدان البشرية الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال
وغير ذلك اعلم ان الحكما ينقسمون الى قسمين الاول هم المانعون للتناسخ والمبطلون له كالمعلم
الاول واتباعه من المتقدمين والمتاخرين فانهم يقولون ان جميع النفوس الناطقة تتجرد بعد
المفارقة البدنية فالسعداء الكاملون يتصلون بالعالم العلوي العقلي وينالون من الابتهاجات
العقلية ما لا يمكن التعبير عنها كما اخبر الصادق عليه السلام عنه من نعيم الجنان حيث قال فيها
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية
مسراتهم واما الاشقياء الناقصون فيحجبون عن ذلك العالم الاعلى والمحل الاسنى لجهلهم بالعلوم
الحقيقية واكتسابهم الهيئات الردية الخلقية فتبقى نفوسهم معذبة في ظلمة الجهل والخلق
اما ازلا وابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق عادم الرداءة او يزول عنها بعد زمان ان كان
الجهل بسيطا والخلق الردي ليس في الغاية واما الحكما الاوائل كهرمس وانباذقلس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس والهند والصين فهم القائلون بتجرد
النفوس الكاملة بعد المفارقة البدنية الى العالم العقلي المذكور واما الناقصون فانهم لا يتجردون
بالكلية بل تتناسخ ارواحهم في ابدان الحيوانات الصامتة بحسب الهيئات الردية التي لهم ومناسبة
اخلاقهم لاخلاق الحيوانات المنتقلة اليها ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد
المفارقة وهم المعروفون بالتناسخية فانهم يزعمون ان النفوس جسمية دائمة الانتقال في الحيوانات
وهؤلاء اضعف الحكماء واقلهم تحصيلا وكان المبطلون للتناسخ من الحكماء انما يبطلون هذا المذهب
الذي هو في غاية الفساد فانه ان كان مرادهم بكون النفوس جسمية انها منطبعة في الابدان دائمة
الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل
الى اخر وان ارادوا بالجسمية تجردها وانها مع ذلك دائمة الانتقال في الابدان من غير خلاص الى

العالم العقلي فهو باطل اذ العناية الالهية تقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس العلمي
صيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات والعملي تجردها عن العلائق البدنية فلو
كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا وهو محال واما الشيخ شهاب الدين
المقتول فهو من القائلين بجواز التناسخ الذي هو عبارة عن انتقال نفس انسان او غيره من
الحيوانات عن بدنها الى بدن اخر من نوعها او غير نوعها وبينهم اختلاف في الانتقال فبعضهم
جوزوا انتقال نفس الانسان الى نوع البدن الذي ينتقل عنه فقط دون غيره من الانواع
وبعضهم جوزوا في غير نوع الانسان من انواع الحيوانات دون النبات والمعادن واخرون
جوزوا الانتقال الى الحيوان والنبات فقط واخرون جوزوا ذلك في الحيوان والنبات والمعادن
فيسمون انتقال النفس من البدن الانساني الى بدن انساني اخر نسخا والى بدن حيواني مسخا والى
البدن النباتي فسخا والى الجمادي رسخا وصاحب اخوان الصفا مال الى جواز انتقال النفوس
الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمنة طويلة او قصيرة الى ان تزول الهيئات الردية تنتقل
منها الى العالم الفلكي الحاوي والشيخ قرر في الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من
يقول بجواز التناسخ من البدن الانساني الى ابدان الحيوانات الحاوية انتقال بعضها الى بعض
دون النبات والمعادن وقد مال كل حكيم فاضل من امثاله الى هذا الرأي من فارس وبابل ويونان
والهند فيقولون ان النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة البدنية بالكلية وتتصل بالعالم العقلي
المحض ولا يجوزون التعلق في هذه النفوس ويوجبون التعلق في غيرها من النفوس فالسعداء الغير
الكاملين لا يتخلصون بالكلية بل ينتقل علاقتهم الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد
الحيوانية على ما سيأتي تفصيله اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان النفس الناطقة لما كانت
حادثة بحدوث البدن فان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها وتعلقها
بالبدن فاذا تعلقت به وتصرفت فيه بالامر والنهي ووصل اليها بسببه اللذات البدنية و
الراحات الجسمانية من الاكل والشرب والنكاح والملبس والفرح وغير ذلك من اللذات الحسية
الفعل للبدن لذلك وعشقته ومالت بكليتها اليه لانه هو الذي استدعى وجودها من العقل
المفارق وكان اصل علة تعلقها بالبدن فقرها في نفسها لانها بالقوة فهي مشتاقة الى ان تصير بالفعل
وذلك غير حاصل الا بالتعلق البدني وكان مع ذلك لها نظر الى ما فوقها من العوالم العقلية والذوات
القدسية لانها نور مجرد في نفسها فلا يستطيع عنها النظر الى عالم الانوار المناسبة لها لما كان

البدن مظهر لافعالها ومترجما لاقوالها وخفية جامعة لانوارها العرضية التي في الارواح النفسانية والحيوانية وعالما لاثارها الروحانية والجسمانية ومعملا لقواها وكانت القوى البدنية الظلمانية حجبها ولذاتها بالتعلق البدني فلاجرم عشقت النفس القوى البدنية وتشبثت القوى بالنفس تشبثا عشقيا وجذبتها الى عالمها البرزخي عن العوالم النورية المحضة فانحطت شوقها وعشقها عن عالم النور ومعدن السرور الى العالم الظلماني ولما كان البدن الانساني مزاجه اصلح الامزجة واعدلها وخلقته تامة تتاتى بها جميع الاعمال والافعال على الوجه الاتم واستعداده لقبول الفيض العقلي اعظم من سائر الابدان كان البدن الانساني اول منزل من منازل النور الاسفهبد النفسي وحافظا لما قبل من اضواء العقلية على راي حكماء المشرق في عالم البرازخ فان النور الاسفهبد لما كان حادثا فاول حدوثه وتعلقه انما هو بالابدان الانسانية فهي اول المنازل والتعلقات البدنية ولما كانت الجواهر الغاسقة قبل التعلق البدني ميتة لا حركة لها ولا ظهور ولا حركة الا بالانوار الجوهرية والعرضية وكل جسم فهو في ذاته مظلم فهو مفتقر بطبعه الى نور عارض ليظهر والى نور مجرد يحييه ويدبره والابدان الانسانية على راي هولاء الحكماء الافاضل هي التي يفيض عليها العقل المفارق النفوس الناطقة دون غيرها من الابدان الحيوانية عند عدم حصول الكمالات العقلية والحيوانات غير مستعدة لقبول الفيض الجديد بل يستعد فيض النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية ويسمون البدن الانساني باب الابواب لان منه يصير النفوس الانسانية واردة على جميع ابدان الحيوانات قال الحكيم الفاضل بوذاسف الهندي وقيل انه من اهل العبقة وكان عالما بالادوار والاكوار واستخرج شيئا للعالم وهي بلياء الف الف ستون الف سنة وفي بعضها يقع الطوفان وقيل انه هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك وكذى قال من سبقه من المشرقيين من حكماء فارس وبابل والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق ان باب الابواب لحياة البدن الانساني هو السبب في حيوة جميع الابدان العنصرية الحيوانية لانتقال النفوس التي لم يتكمل بالكمالات العقلية اليها فاذا حلق علق على النور المدبر الاسفهبدي من الاخلاق الردية عند التعلق البدني واي هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن اليها اقتضى ان يكون بعد المفارقة البدنية منتقلا عنه بسبب الاخلاق والهيئات الردية المكتسبة عند التعلق الى بدن حيواني مناسب لتلك الاخلاق والهيئات الحاصلة في ذلك النور المدبر فان النور الاسفهبد اذا فارق البدن الانساني ولم يكتسب فيه الكمالات العقلية والهيئات الخلقية الفاضلة بل اكتسب فيه اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة فلا اشتاق الى المبادي

النورانية والامور العقلية بل شوقه الى ما يمكن فيه من الهيئات الظلمانية والاثار الجسمانية فيجذبه ذلك بعد الموت الى بعض الحيوانات المنتكسة الرؤس التي حالاتها مناسبة لتلك الهيئات الردية البدنية المتمكنة في ذاته فان الهيئات الحاصلة في النفوس المتمكنة فيها بسبب العلاقة البدنية تصير لها ملكات لازمة وهيئات ردية ما بحيث ينزل منها منزلة الفصول الذاتية المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاتها اذ لا بد لها من هيئة فاصلة او ردية بها تنفصل عن غيرها من النفوس المشاركة لها في النوع واذا لم يمكن النفس بسبب الهيات الردية من المفارقة البدنية بالكلية واتصالها بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة العشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي للانجذاب الى تلك العوالم العقلية فلا بد من انحطاطها الى العالم السفلي والصقع الظلماني وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات التي فيها تلك الهيات الظلمانية فيجذبها تلك الهيات الردية الى عالمها الظلماني ولما كان المزاج الانساني اعدل الامزجة واشرفها كان اولى بقبول الفيض العقلي الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤس فلا يلزم ان ينتقل اليه شيء من النفوس لان المزاج الاشرف يستدعي من العقل المفارق نفسا مجردة مدبرة فلو جاز ان ينتقل اليه نفس اخرى من بعض الحيوانات الصامتة لزم ان يحصل للانسان الواحد نفسان مدبرتان مدبرتان وهو محال ولا يلزم من كون المزاج الانساني الاشرف يستدعي النفس الاشرف من المفارق ان يكون المزاج الاخس الذي للحيوانات الصامتة مستدعيا لها بل الحيوان الحيوانات المنتكسة يستدعي خواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها انتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيات الردية فان اكتسبت النفس الهيات الردية في الكم والكيف تعلقت بالبدن الحيواني المناسب لها بالكم والكيف وان كانت ضعيفة فتعلق بالحيوان الكاسب فيه تلك الهيات الردية ضعيفة وان كانت متوسطة فبالمتوسط فان النفس المفارقة العاشقة للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية والعلائق العنصرية الجاهلة بالجواهر النورانية لشدة شوقها الى العالم الظلماني يحدرها الى سفل سافلين ومأوى الغافلين فان الابدان الحيوانية لما لم يكن مستعدة لفيض الانوار المجردة بل نفوسها منتقلة اليها من الابدان الانسية فهي متعطشة بطبعها الى الانوار المدبرة ومشتاقة الى التشبث بها فبحسب ما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى الحادثة لها والنفوس بما فيها من الهيات الردية المناسبة لامزجتها محبة لها وما ملة نحوها اذ الحكمة التي وجدنا احالها

تعلق النفس بالبدن ليس لافتقارها الى الاستكمال بعد ما قرر اذ الكلام انما هو في النفوس الناقصة
فيجب لذلك ان تتعلق بالابدان الحيوانية الصامتة المناسبة لهيأتها الردية دون غيرها من الابدان
الانسانية بل الانحطاط بما هو من الابدان الانسانية الى جميع الحيوانات الصامتة بحسب المناسبة الحاصلة
لكل واحد من الاخلاق المذمومة والهيات المتمكنة الردية بنوع من الحيوانات الصامتة المنكسة
الرؤس بحسب شدة كل خلق وضعفه وما ينضم اليه من سائر الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية
والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن ضبطها وحصرها الا لله تعالى والمبادي العالية
مختلفة تعلق تلك النفوس الموصوفة بخلق مخصوص ببعض اشخاص ذلك النوع من الحيوانات المنكسة
فان النوع من الحيوان الصامت المناسب للشر انما هو الكلب واشباهه وانت ترى بعض الكلاب
اشر من بعض وعذابه اشد من عذاب غيره ممن هو اقل شرا وسعة هذا الكثر فان بعض كلاب الصيد
لها الجلال الابريسم والمفارش الحسنة والماكل اللذيذة والمساكن الطيبة حتى ان بعض الكلاب يجلس
مع الملك على سريره ويشاركه في ماكله وليس ذلك الا لان خلق الشر الموجب للتعلق بابدان الكلاب
حد معين من الشدة والضعف اذا انضمت النفس التي تعلقت بابدان الكلاب بحسب ذلك الخلق في
وما ينضم اليه من الاخلاق الردية والمحمودة تختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر
والضعيفة المعذبة والمنعمة بحسب تراكيب الاخلاق المحمودة والمذمومة بعضها مع بعض وكذا الحكم
في باقي الاخلاق المنسوبة الى باقي الحيوانات الصامتة وقد اشير في المصحف في مواضع الى هذا كقوله
عز وجل وبدا لهم سيات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون وقوله من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها
وقوله عليه السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم ولما اختلف كل واحد من الناس في تحصيل الاخلاق المذمومة
والمحمودة ولكن الكل اختلفوا في تراكيبها وفي شدتها وضعفها فلذلك يختلف ذلك في الحيوانات الصامتة
فان اخلاقها كلها انما هي واردة اليها ومستفادة من المنزل الاعلى الذي هو الانسان فاخلاق جميع
الحيوانات موجودة في الانسان سارية منه الى جميع الحيوانات فلكل خلق ابدان نوع يختص بذلك
الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب والمحاكاة
والسخرية لابدان القرود والمكر والسلب واللصوصية لابدان الذئاب والعجب للطواويس والحرص والشهوة
للخنازير الى غير ذلك مما يطول ذكره فلكل من تلك الاخلاق خلق مقسوم الى نوع من انواع الحيوانات
واشخاصها **قال** الشيخ وما يقال ان عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات
الى آخره **اقول** هذا وجه للشيخ في ابطال التناسخ وتقريره لو كان التناسخ حقا

فالنفس المفارقة للبدن اذا اتصلت ببدن آخر بالتناسخ فاما ان تتصل بالبدن الثاني حال
فساد الاول او قبله او بعده فان كان الاول فاما ان يكون البدن الثاني حادثا في تلك الحال
او قبله فان حدث في تلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة مساويا لعدد الابدان
او اكثر او اقل فان كان مساويا وجب اتصال كل فناء ببدن يكون بدن آخر ولزم ان يكون عدد
الكائنات المتجددة بعدد الفاسدات منها وهو محال لان وان كان عدد النفوس اكثر لزم
ان يجتمع النفوس الكثيرة على البدن الواحد فان كانت متشابهة في استحقاق الاتصال به وجب
ان يكون الكل متصلا ببدن واحد وقد عرفت بطلان تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد
او بما نوع واحد فيبقى الكل غير متصل من بعد فساد البدن الاول والمفروض اتصالها وان
اختلفت النفوس في استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس دون الاخرى وهو خلاف
المفروض وان كان عدد النفوس المفارقة اقل من عدد الابدان فان اتصلت النفس الواحدة بابدان
كثيرة حتى يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر او انما تتصل ببدن واحد دون الابدان
الاخرى المستعدة لاتصال النفس بها وهو محال لان ويكون البعض منها متصلا ببعض الابدان و
حدث نفوس اخرى من المفارق للبعض الآخر ويلزم اما ان تتصل تلك النفوس ببعض الابدان
دون الآخر من غير وجود سبب يقتضي التخصيص بالاتصال او يكون اتصال النفوس الحادثة
للبعض الآخر دون الاول وهو ايضا محال لان وان اتصلت النفس المفارقة ببدن حادث
قبل حال المفارقة فان كان للبدن نفس اخرى فيحصل للبدن الواحد نفسان وهو محال وان
لم يكن له نفس اخرى لزم تعطل البدن المستعد لقبول النفس وهو محال وان كانت النفس متصلة
بالبدن الثاني بعد المفارقة بزمان فيلزم ان يكون في الزمان الذي قبل الاتصال معطلة
عن التعلق واذا جاز التعطل زمانا ما جاز في جميع الازمنة فلا احتياج الى القول بالتناسخ
فلو كان التناسخ حقا لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثاني ما حال المفارقة او قبلها
او بعدها والكل باطل فالتناسخ باطل والجواب عما ذكروه من عدم التطابق وعدم وجوب
اتصال كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات فان هذا لا يتوجه
على رأي اهل التناسخ القائلين بضبط الامور العنصرية لهيات فلكية وحركات علوية غايبة
عنا ونحن غير مطلعين على اسرارها بل يخفى علينا اكثر آثارها وحينئذ فيجوز ان يحصل التطابق
بقانون مضبوط في العناية الاولى ولم نطلع على ذلك لغموضه على القوى البشرية كما يحصل في خادة

بعض الناسخ بعض حتى لا يبقى المال معطلا بينهما وكذا يجوز ان يجب موت بدن
حيوة اخر لئلا تتعطل بعض النفوس المفارقة عن التعلق زمانا بين البدنين واما عدم
التطابق بين النفوس المفارقة والابدان الكائنة ففيه نظر فانه يجوز ان لا ينتقل جميع نفوس
الحيوانات الصامتة الى الانسان بل البعض وحينئذ فتطابق عدد النفوس المفارقة للابدان
الكائنة وكذلك يجوز ان ينتقل النفوس بعض النبات الى الانسان او بعض الحيوان والنبات مرة
دون كلها سلمنا ان الانتقال الى الانسان من جميع الحيوان والنبات الا ان الانتقال اليه لا يلزم
ان يكون دون توسط بعضها فانه يجوز ان ينتقل النفس الى النبات او الحيوان ولا تتصل الى
الانسان الا بعد التردد في اطوار كثيرة حتى انه يكون بين البدن الانساني الذي اليه الانتقال
وبين الحيوان او النبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من الانواع الحيوانية او النباتية
ينتقل فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الابدان فان كان قوي المزاج صحيحة
فمدة بقائه كثيرا كالفيل الذي ربما عاش قريبا من خمسمائة سنة وان كان بالعكس كان زمان بقائه
قليلا كالذباب وما اشبهه ولا يمكن ان ينضبط عدد ما من هذه الانتقالات في الانواع الكثيرة
ولا مدة الرجوع مفصلا بل نعلمه مجملا وحينئذ يجوز التطابق ولو لا رجوع النفوس في الازمنة
الطويلة الى ما انتقلت منه لامتنع تطابق النفوس المفارقة والابدان الكائنة عند عدم الفيض
الجديد والخلاص عن الابدان لكن الفيض الجديد غير منقطع مع خلاص بعض النفوس
عن الابدان الى العالم العلوي وايضا يجوز انتقال النفوس لا بتمامها الى بعض الحيوانات
دون الكل لاستعداد بعضها لقبول الفيض الجديد من المفارق وانقيادا لبعض على
ما ينتقل اليه من الهياكل الانسية التي لم تستكمل نفوسها فيها فهي لنقصها تفتقر الى العلاقة
البدنية ومنهم الاشقياء ولا ينتقل اليهم من كل بدن انساني والنفس المفارقة التي قد تمكن فيها
بعض الاخلاق الردية كالحرص مثلا لا تتعلق الا بعد التعلق بانواع الحيوانات بالابدان
العظيمة المقدار الموجودة فيها هيئة الحرص ينتقل من الاكبر الى الاوسط والاصغر على التدريج
حتى تنتهي في الاخير الى الابدان … ثم الى ما هو اصغر منها الموجودة فيها هيئة الحرص فاذا
… الى اصغر الحيوانات زالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وحينئذ يفارق عالم
الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الناقصة بسكرات الموت
وشدته وكثرة الآلام والمصائب لكل خلق من الاخلاق الموجودة في مرتبة من مراتب الانسانية

انواع

انواع مختلفة من الحيوانات مترتبة بالكبر والصغر والتوسط ولكل قوم من ارباب الصناعات
المهن حيوانات المنكسة الصامتة تشبههم خلقا وعيشة كالحد من الاتراك التي تشبه خلقهم
وعيشتهم اخلاق السباع لا جرم بعد الموت ينتقلون اليهم على التدريج الى الاكبر على المراتب
ثم الى الاوسط كذلك ثم الى الاصغر على المراتب في ازمنة طويلة واذا فارقت النفس الحيوانات الصغيرة
دون التطهر من ذلك الخلق الردي فيتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق من العالم المثالي
على التدريج الى ان يزول فحينئذ ترقى الى عالم الجنان فهذا الجواب الذي ذكرنا على لسان
اهل التناسخ يصلح ان يكون جوابا لمن يقول بالانتقال الى الحيوان والنبات والمعادن ويصح
ان يكون جوابا لمن يقول بصحة الانتقال الى الحيوان والنبات دون المعادن ولمن يقول بالنقل
الى الحيوانات فقط دون غيرهم كما هو راي صاحب الكتاب فان المعادن والنباتات لا حس لها
ولا حركة ارادية فلو تعلقت بها النفوس المستنسخة لتعطلت بالانتقال اليها عن اكتساب الكمال
العقلي ولم يزل الاخلاق الردية فان الحكمة التي لاجلها وجب التعلق انما هو تحصيل الكمال العلمي
والعملي ولا يمكن ذلك الا بالتعلق بالابدان الحيوانية الحساسة لزوال الرذائل الخلقية وغيرها
بالعذاب والعقاب وشدة الموت والمصائب باستعمال الابدان الحيوانية وذلك هو طبقات النيران
فهذا تفصيل ما ذكره في الكتاب من مذاهب المشرقيين وربما جوزوا النقل من غير الانسان من الحيوانات
الصامتة من شخص الى مشاكله من نوعه بشرط ان لا يلزم من ذلك المراجعة الى نوع الانسان
فان الانسان لما كان مستعدا لقبول الفيض الجديد العقلي من المفارق فلو جاز ان ينتقل
اليه نفس مستنسخة ولحوق فائضة لازدحم على البدن الواحد نفسان وهو محال فهذا معنى
قوله ما لم يلزم المراجعة الى نوع الانسان لاستعداد الفيض قال الشارح وقال
المشاؤون حصول الامزجة مستدعية لخواص مزاجها نفوسا متصرفة فيلزم فيما ذكرتم في
الانسان اقول ذكر جماعة الاشراقيين ان استحقاق البدن الانساني المزاج
الخاص الحادث لحدوث نفس ناطقة بدنية وتصرف فيه من المفارق كاستحقاق الجسم لقبول
نور الشمس عند عدم الحجاب فكل بدن حدث له مزاج يستحق به حدوث نفس ناطقة وحصول الصم
المفارق عليه من غير تخلف فلو فرض انه تعلقت به نفس مستنسخة مع استحقاق البدن مزاجه
الخاص حدوث نفس من المفارق ولا يمتنع حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس اخرى لا تتعلق
ببدن كما لا يمتنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور الكواكب وحينئذ يلزم ان يحصل لبدن

والحيوانات نفسان معاصة ومستنسخة وذلك محال ولا يشعر الانسان الا بنفس واحدة
وهذا انما يكون في الانسان دون غيره من الحيوانات لصاحبته المستقلة اليها النفوس المستنسخة
المفارقة للابدان الانسانية على التفصيل المذكور واعترض المشاؤون هذا وقالوا لو استحق
المزاج الانساني لنفس من المفارق وجب ان يستحق جميع الامزجة بخواص امزجتها نفوسا مدبرة
لها متصرفة فيها وحينئذ يلزم فيها ما ذكرتم في الانسان ويلزم من ذلك بطلان التناسخ في الحيوانات
كما بطل مع في الانسان فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا معاصة عليه من العقل
وكان التناسخ فيها حقا فانتقلت اليه نفس مستنسخة واخرى معاصة فاجتمع على البدن الواحد
الحيواني نفسان وذلك محال وقد مر ما يصلح الجواب عنه فان المزاج الانساني الذي هو اعدل
الامزجة واشرفها لا يلزم من استدعائه لنفس ناطقة من المفارق ان يستدعي امزجة الحيوانات
ذلك فيجوز لاختلاف الاستعدادات ويكون منها ما يناسب النفس المفارقة من الانسان ومنها ما
يستحق افاضة النفس الحديثة من المفارق كالانسان المستحق بالمزاج الخاص الاشرف ذلك فسقط
اعتراض المشائين وقد نقل عن ارسطو انه رجع عن رايه في بطلان التناسخ الى راي استاذه افلاطون
الالهي وساير الحكما الاقدمين ونفى المشهور في كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية او يكون النظر
اداه الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه فالمشهور في كتب المشائين منع التناسخ وان كان كل
مذهب الحكماء وملة الملل فللتناسخ فيها قدم راسخ ولكل الهند والصين وقدماء فارس بابل ويونان
كافلاطون ومن قبله من الحكما كسقراط وفيثاغورس واساذقليس ومن سبقهم كهرمس واغاثاذيمون كلهم
قائلون بالنقل وان اختلفوا في جهات النقل الى الحيوان فقط او فيه وفي النبات فقط او فيهما وفي
المعادن كما مر تفصيله قوله وتمسك بعض الاسلاميين بايات من الوحي اقول
آيات كتب التنزيل الدالة على صحة النقل كثيرة كقوله تعالى ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها
لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وذلك انما يكون بانتقال نفوسهم
بالتناسخ الى الابدان المتدرجة بالصغر في الازمنة الطويلة حتى يصل الى الحيوانات الصغيرة كالدود
الخز وغيره وهي الداخلة في سم الخياط وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
اي كلما نضجت جلودهم بالفساد بدلناهم جلودا غيرها بالكون وقوله وما من دابة في الارض ولا
طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم يعني ان بني ادم امم واصناف وطوايف لهم مراتب الاعمال والصناعات
والعلوم وكل دابة وطير فيرجع الى بعضها منها صدر الى هذه الصورة وقوله وجعلنا منهم القردة
و

والخنازير اي نسخناهم فيها وعبد الطاغوت هم عبيد الدنيا والمستخدمون فيها في اعمال
كالخيل والابل والبغال والحمير والبقر والغنم والجواميس وغير ذلك وقوله فقلنا لهم كونوا قردة
خاسئين بعد المفارقة البدنية على الفور وجميع ايات المسخ فصريحه في صحة وقوع النقل وقوله
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان شهادة يد الكلب ورجله وصوته
الذي هو بواسطة لسانه تشهد بعمله التي الذي هو الشر وكذلك غيره من الحيوانات يشهد اعضاؤها
باعمالها السيئة وقوله وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا الاية وقوله ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم الاية وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج
من سبيل وقوله في حق السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم
لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة لعلة الهيئات المحمودة والاخلاق المرضية عليها الى غير
ذلك من الايات الكثيرة في القران والاحاديث كقوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة على صور
مختلفة اي تختلف صورهم الحيوانية المتقلون اليها بحسب اختلاف اخلاقهم وقوله كما تعيشون
تموتون وكما تموتون تبعثون والاحاديث في النسخ مشهورة وصغا اكثر الحكماء ومال الى هذا الراي
بعد بقائهم على خلاص الانوار الاسفهبدية المدبرة الطاهرة من نجاسات الجهل والاخلاق السيئة
بالعلوم الحقيقية والاخلاق المحمودة الى عالم الانوار العقلية دون النقل ثم ذكر بعد ذلك ما تقتضيه
ذوق حكمة الاشراق وهو ذوقهم وذوق من بعدهم من افاضل الحكماء اصحاب الكشف والبحث والتفتيش
قال الشيخ واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد ما حصله
الى اخره اقول قد ذكر احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة ذكر بقاء النفوس
الناطقة بعد فناء ابدانها واقام البرهان على ذلك لان بقاءها بعد المفارقة على الاحوال الفاضلة
مبني على اصل بقائها فالانوار المجردة المدبرة لا يمكن عدمها وبطلانها اذ لو امكن ذلك فاما ان يكون
لذاتها او لغيرها لا جايز ان يكون لذاتها والا لم يمكن وجودها لوجوبها دائما ووجد المعلول لوجود العلة
التامة ولما وجدت الانوار المدبرة فليست تقتضي عدم نفسها ولا بعدها او بطلانها موجبها وعلتها
العقلية وهو النور العقلي القاهر دايم البقاء على افضل الاحوال غير متغير ولا متبدل فلا يمكن
ان يعدم بوجه من الوجوه ثم هذه الانوار المدبرة هي اشعة للعقل المفارق الازلي الابدي الغير المتغير
وهي لازمة له غير منفكة عنه وكيف تبطل لا من ذاته بذاته وكيف يبطل اشعة واضواء نفسه مع وجوبها
بوجود واجبها باستمرار دوامه ولما لم يكن بينهما من احد على محل او مكان لتقييدها ويحجبها عن المحل

والمكان لتجردها عن المواد الجسمية ولا يبطلها غيرها فان ذلك الغير اما وجودي او
عدمي فان كان وجوديا مقارنا لوجود النفس لم يكن علة تامة لبطلانها والا لبطلت من اول
وجودها وان لم يكن وجوده مقارنا لوجود النفس فيلزم ان يكون لعدم ذلك الامر مدخل في
بقائها ووجوده علة لبطلانها فعند وجوده ان ابطلها بممانعتها ومزاحمتها على محل او مكان
فهو محال فان ذلك انما يصح فيما له محل كالاعراض ومكان كالاجسام والانوار المدبرة جواهر
مجردة وان ابطلها لا بممانعة ومزاحمة بنفسه بل استدعى وجوده ممانع ومزاحم فهو محال ايضا
اذ الشيء اذا امتنع وجوده كان وجود ما يوجب وجوده ممتنعا ولما كان وجود الممانع والمزاحم
على المحل والمكان ممتنعا على الانوار المدبرة فوجود ما يوجب وجود الممانع والمزاحم ممتنعا ايضا
وان كان المعدم للانوار الاسفهبدية امرا عدميا فهو اما عدم ما لوجوده مدخل في وجودها
او ليس لوجوده مدخل في وجودها والثاني محال فان الذي ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء
لا يقتضي عدمه عدم ذلك الشيء والاول ايضا محال اذ يمتنع ان يكون ذلك هو العلة الفاعلة
لوجودها فانها ممتنعة العدم وان كان المبطل شرطا فلا جائز ان يكون جوهرا اذ الجوهر
المباين للانوار المدبرة لا علاقة بينه وبينها فلا يلزم من عدمه عدمها وان كان عرضا محله
تلك الانوار فاعراضها هي الادراكات والافعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بمشاركة
البدن كالغضب والشهوة وغيرهما فان كانت هذه الاعراض لعدميته مبطلة لها عند وجود
العلاقة البدنية فالاولى ان يكون تلك الاعراض لعدميته المبطلة لها عدم كمالاتها وحينئذ
يجب ان لا يبقى الحالة الغير الكمالات مع البدن اصلا كما لا يبقى بعد الموت وليس كذلك ويجب
ان لا يبقى مع الاعراض المنافية للكمالات كالجهل والاخلاق الردية وليس فان كانت مبطلة لها
بشرط قطع العلاقة فعلاقتها بالابدان لما لم يكن كعلاقة الاعراض بمحالها والاجسام باماكنها
بل اضافة تابعة لوجود البدن والاضافة اضعف الاعراض لتغيرها مع عدم تغير ما له الاضافة
فلا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها اذ يمتنع ان يتقوم الجوهر باضعف الاعراض فقطع العلاقة
لا مدخل لها في عدم الانوار المدبرة وما عداها من الاعراض لما فيه مضادة لكمالاتها او غير
مضادة لا يكون مبطلة للانوار المدبرة بسبب قطع العلاقة بل ان كان شيء منها مبطلا فلذاتها
فلا يختلف لما يشرى في الابطال بوجود العلاقة وعدمها ولنرجع الى الفاظ الكتاب فقوله والانوار
المجردة ليس بينها مزاحمة على محل اي ليست اعراضا فتفتقر الى محل كالاعراض الجسمانية الباطلة بالمزاحم

على

على المحل كالسواد الذي يبطله البياض عند مزاحمته له في محله ولا كالاجسام المزاحمة على
الامكنة المبطل والمخرج بعضها بعضا عن بعضها وليست حالة في العوائق الجسمانية ليشترط في
بطلانها مقابلة الاعراض كالحرارة المبطلة للبرودة المقابلة لها مقابلة الضدين او يشترط
في بطلانها ايضا استعداد محل فان البرودة الحاصلة في الماء بطل عند استعداد مادة الماء
لخلع الصورة المائية ولبس الصورة الهوائية هذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فالذي
مبدأ الانوار المدبرة وهو العقل المفارق ممتنع التغير فلا يلزم منه تغير الانوار المدبرة وبطلانها
فلا يكون الانوار المجردة المدبرة لمتعلقات حصلت من احوال البدن كالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة الحاصلة في الابدان الانسانية من احوال البدن بانها الاسفهبدية وجاعلها
الباطلة ببطلان العلاقة البدنية او يكون حاصلة من المدبرات ولها مع امر اخر كالصور
الحاصلة في المرايا الصقيلة فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط بالمقابلة
وشهود الحي الناصر الباطلة ببطلانها او ببطلان احدها وليس نسبة الانوار المدبرة الى عللها
هذه النسبة لتصور بطلانها كما تصور في هذه الاشياء المذكورة **قوله** ونسبة
غير النفس الناطقة الفاعلة لها كالمحل المنقوش منه او من غيره **اقول**
معناه انه ليس نسبة العقل الفاعل للنفس الناطقة كنسبة غير النفس من الاعراض والابعاد
الحاصلة في المحل من المنقوش في غيره سواء كان الفاعل لتلك النقوش والابعاد هو نفس المحل
او غيره فانه اذا بطل الحامل الذي هو محل النقش وغيره بطل النقش بخلاف الانوار
المجردة الاسفهبدية فان عللها دائمة الوجود لا يمكن عدمها ولا قابلها في ذاتها التمكن عدمها
عند بطلان الاستعداد بل هي دائمة بدوام العلة الفاعلة لها ولو كانت الانوار المدبرة
قابلة للعدم لوجب ان يكون انعدامها بسبب الهيئات الظلمانية الجسمانية وحينئذ كان ينبغي تخلصت
ان يعدم حالة المقارنة البدنية لا بعد المفارقة كما عرفته فاذا تخلصت الانوار المجردة الاسفهبدية
عن العلائق الظلمانية تبقى مستمرة الوجود ببقاء النور القاهر الذي هو علتها وموت البدن
انما هو لبطلان مزاج المخصوص الذي به كان صالحا لقبول تصرفات النور المدبر الاسفهبدي
فافهم **قال** الشيخ فصل النور المدبر اذا لم تقهره شواغل البرزخ يكون شوقه
الى عالم النور القدسي اكثر من ميله الى العوائق **اقول** النور المدبر الاسفهبدي
اذا لم تقهره شواغل البرزخ الظلماني من انواع الشهوات الجسمانية واصناف الغضب الجسماني

وسوح الخيالات والتوهمات الوهمية واستعمل بالعلوم الحقيقية من العلمية والخلقية
وواظب على الرياضات التصوفية فحينئذ يحصل له شوق الى عالم الانوار ولا يزال كلما
ازداد مما ذكرناه من الفضائل يزداد شوقه الى ذلك العالم النوري حتى يكون شوقه الى
العوالم النورية اكثر منه الى العالم الجسماني الظلماني وكلما ازداد بالفضائل نورا وضوءا
وصفاء ازداد عشقا وشوقا ومحبة الى الانوار القاهرة والجواهر الفاخرة فيزداد غنا و
عظمة وكرامة وقربا عقليا من نور الانوار تعالى وتقدس والانوار المتصرفة الاسفهبذية
نواها متناهية الاثار اذ لو كانت غير متناهية من الابدان لم يحجبها عن الافق الاعلى النوري
جذبت شواغل الاجرام البدنية فاذا تنقى بعض الانوار الاسفهبذية ايها قهرت الجواهر الغاسقة
المظلمة من الشهوة والغضب وغيرهما وقوي عشقها الى العالم الاعلى النوري واستضاءت بالانوار وشوقها
القاهرة العقلية وحصل لها الى العالم ملكة الاتصال بالعالم النوري المجرد المحض فاذا انفسدت
قوالبها الانسية وصياصيها الجسمية لا يحدث لها تناسخ الى الصياصي الحيوانية الصامتة بل يكون
لكمال قوتها وشدة نوريتها وقوة شوقها وعشقها منجذبة الى العوالم النورية والذوات
القدسية سابح النور المنقذة بالشوارق العقلية العظيمة العاشقة لسنخها واصلها المجرد
الى ينبوع الحياة والنور وهو العالم العقلي والنور الالهي فهذه الانوار المدبرة الموصوفة بهذا
الكمال لا تحد على سبيل التناسخ الى ابدان الحيوانات المذكورة والصياصي المنكوسة ولا
يكون لها شوق ونزوع اليها فلا جرم تخلص الى العالم النوري الاعلى والمحل الاسنى وتصير
مطهرة من الجهالات وسائر العلائق الجسمانية بطهارة اشعة نور الانوار والانوار القاهرة
المقدسة ولما كانت المبادي العقلية والذوات الطاهرة القدسية لا يتصور القرب منها
بالمكان لتنزهها عن العلائق الجسمانية بل القرب منها انما هو بالصفات العقلية والمعاني التجردية
كان كل الناس تجردا عن العلائق الجسمية والامور الظلمانية اشد قربا منها والشوق الى
العالم العلوي والعشق للصقع الالهي حامل الذوات المدركة المدبرة الى نور الانوار والانوار
القاهرة والاتم شوقا وعشقا بالعلوم الالهية والفضائل الخلقية اتم تجردا وارتفاعا الى نور
الانوار الاعلى قال الشيخ ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشيء و
ادراكه بوصول ذلك والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء اقول اعتبر
الشيخ في الملذات اللذة ثمانية امور وهما ادراك وثانيها وصول شيء الى المدرك وثالثها

كون

كونها لا ادراك ادراكا لذلك الواصل ورابعها كون الواصل كمالا وخامسها كونه خيرا وسادسها
كون الكمال كمالا للمدرك وسابعها كون الخير خيرا له وثامنها كون الادراك ادراكا لذلك
الواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة ويريد بالكمال حصول ما من شان الشيء ان يكون
له وبالخير الكمالي باعتبار انه مؤثر عنده وانما لم يقتصر على الادراك لكونه قد يكون بحصول
صورة مساوية والوصول ليس الا بحصول ذاته فلا يتم اللذة بحصول ما يساوي اللذيذ بل بحصول
ذاته ولم يقتصر على الوصول لعدم دلالته على الادراك الا بالالتزام فاورد الادراك و
الوصول معا لعدم وجود لفظ دال عليهما بالمطابقة وانما ذكرهما وصل من كمال المدرك وخيره
اذ قد يدرك وصول الكمال والخير من ليس يعتقد كماليته وخيريته وحينئذ لا يلتذ بادراكه
وصوله اليه واذا كان الشيء خيرا من جهة دون اخرى فلا يلتذ بادراكه الا ان يدركه من الجهة التي
هو بها خير دون غيره وانما ذكر من حيث هو كذلك اذ اللذة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك
حصوله للملتذ وهنا تساهل فذكر ان اللذة وصول ما هو ملائم للشيء وادراكه لوصول ذلك
واستغنى عن باقي القيود والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذلك
والحسية المذكورة تعود الى اللذة والالم وجميع الادراكات الحاصلة للحيوان والانسان من
النور المجرد الذي هو نور محض وادراك صرف وقد عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته
فلا شيء تم ادراكا منه ولا شيء اعظم من لذته والذ من كماله وابهج من جماله وكماله كيف وقد
عرفت ان جميع اللذات التي في ظلمات الانواع الحسية واصنام الانوار المجردة ذوات
الظلمات انما ترشحت من ارباب الانواع النورية المجردة فهي ظلالها وانموذجاتها والغير
الملائم للانوار المدبرة انما هي الهيئات الظلمانية والظلال الغاسقة اللاحقة بها من صحبة
الابدان المظلمة والبرازخ الدنسة والشوق الى ذلك العالم هو حامل الانوار المدبرة عن
مشاهدة عالم الانوار ولا تلتذ بها ما دامت العلائق البدنية والشواغل البرزخية الكثيرة
معها فانها محجوبة عن عالمها ولذلك لا تلتذ بكمالاتها العقلية ولا تتالم برذائلها الظلمانية كالمشدود
السكران الواصل اليه مشتهاه او ما يعافه ولم يدركه الا بعد الذي ناله فكذلك الشواغل البدنية والحجب
البرزخية مانعة عن مشاهدة الانوار العقلية والالتذاذ بها وكل من ليس له قوة ادراك العلوم
العقلية واستعداد لدرك اشراقات القواهر النورية المجردة وانكر اللذات العقلية المحضة
الخفية فهو كالعنين المنكر للذة الجماع مع وجودها في الاعيان قال الشيخ

وكما ان لكل من الحواس لذة والما الى الحاسة احرى على حسب ادراكاتها وكمالاتها **اقول**
لكل واحد من الحواس الظاهرة والباطنة لذة والم فلذة القوة الناصرة بالاضوا المشرقة والالوان
الحسنة والمها بضد ذلك ولذة السمع بالنغمات المتناسبة والمها بضده ولذة الذوق بالمطعومات
الطيبة والمها بالمكروهة ولذة الوهم هو الرجا والامل والمه بضد ذلك وكذى باقي الحواس فلكل
حاسة لذة لست لحاسة اخرى على اختلاف ادراكاتها وكذى لذة الشهوة تخالف لذة الغضب فللنفس
بحسب كل قوة لذة والم واما الجوهر النوري الاسفهبذية فكماله استغاثة بالوجود كله والتجرد
عن المواد الجسمية واعطا قوى قهره ومحبته حقهما فان القهر للنور على ما تحته ومحبته على ما فوقه
ولذلك يجب على النور المدبر الاسفهبذي ان يسلط قهره وقوة الغضبية على الصيصة البدنية
الظلمانية وقواها بحيث يظهر قهره لها وكذى يسلط محبته وعشقه وشوقه الى عالم الانوار
العقلية فان تاتى له ذلك كان قد كتب عليه السعادة وان كان كتب عليه الشقاوة فيكيف النور
المدبر الجهل والهيات الردية فيتوجه محبته وعشقه على العواسق البرزخية الظلمانية فيهوي في الظلمات
البدنية والقوى الحسية والخيالية وحينئذ سعد عن العالم الاعلى النوري وانما يتوجه محبته الى العالم
النوري المجرد على ما ينبغي اذا تمثل في ذاته اعيان الموجودات فيعرف نور الانوار والانوار القاهرة
والنفوس الفلكية والنفس الناطقة والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها وترتيب الموجودات
والمعاد على ما ينبغي بحسب الطاقة البشرية ولما كان تدبير الصيصة البدنية والعناية بها ولحا
لحفظ التركيب البدني مدة من الزمان الى ان يحصل الكمال الانساني فاوجد الاخلاق الاعتدال
في الامور الشهوانية والغضبية ولكن الكمال ان يصرف الفكر الى المهمات البدنية دون غيره في
الحلوعند هم ملكة يصدر بها عن النفس الافعال بسهولة دون تقدم روية ويستعمل التوسط بين الخلقين
المتضادين لا ان يفعل افعال التوسط بل يحصل ملكة التوسط كما هي موجودة للقوة الناطقة والحيوانية
معا فللناطقة الاستعلا وللحيوانية الاذعان وبالجملة يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن لا الانفعال
من القوى فيحصل لها العدالة وهي عفة وشجاعة وحكمة فالعفة توسط القوة الشهوانية بين الخمود
والشره والشجاعة توسط القوة الغضبية بين الجبن والتهور واما الحكمة فليس التوسط مطلوبا فيها
بل كلما كان الامعان فيها اكثر كان اكمل كما قال وقل رب زدني علما وقال في الشفا وكان
ليس يبرى الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق
الى ما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة وبالتالي هذه الحالة بالنسبة الى الخلاص من

٢

لم يكن لكثر همه الاجرام والكثر فكره في عالم النور فان لكثر همة الانسان اذا كان في الاجرام
والكثر فكره في عالم النور دل ذلك على غلبة الشوق والعشق على ذلك الانسان والنفس
بعد المفارقة بحيث همتها وفكرها واذا انجلى النور المجرد المدبر بالاطلاع على حقائق
الموجودات وعشق سنوح النور والحق وهو نور الانوار والانوار المجردة وتطهر
من ادناس الطبيعة ورجس البرازخ الظلمانية فاذا شاهد عالم النور المجرد المحض
بعد المفارقة البدنية فانه يتخلص عن الصيصة البدنية بالكلية وينعكس عليه اشراقات غير
متناهية من نور الانوار بلا واسطة ومع الواسطة ايضا وكذلك من الانوار القاهرة العقلية
بلا واسطة ومع الواسطة ايضا على ما عرفت وكذى من الانوار المدبرة الاسفهبذية الفاضلة
الطاهرة الغير المتناهية في الازال وكذلك من كل واحد واحد نورا وما اشرق عليه من كل
واحد فانه لا يتناهى فلمدبره اللذة لا تتناهى وكل لاحق من الانوار المدبرة المفارقة لمدبر السوابق
من النفوس المفارقة ولمدبر السوابق به ايضا ويتوسطه على غيره ومن غير عليه انوار غير
متناهية وهي اشراقات نورية ودواير عقلية تزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار و
مشاهدته وانما سماها دواير عقلية لانها اشراقات احاطية شبهه بالدواير الفلكية
المحيطة بعضها ببعض وكما ان اشراقات الكواكب وان كانت ضعيفة الا ان اشراق جمال نور
الشمس يزيد في رونقها عند طلوعها فكذى اشراق العقول بالنسبة الى اشراق جلال
النور الاول الواجب **قوله** وكما ان مدرك النور المجرد وادراكه ومدركه
لا يقاس الى هذه الظلمانيات **اقول** ان النور لا يقاس مدركه ومدركه و
ادراكه الى تشبهها من الجسمانيات فان القوى الجسمانية مدركه ومدركه وادراكه الذي هو
نسبة المدرك الى المدرك فالمدرك في الانوار المجردة افضل من القوى الجسمانية المنطبعة
والمدرك في الانوار نفس المجردات وهي افضل من مدركات القوى الجسمانية اعني الاجسام
وما يتعلق بها ونسبة المدرك الى المدرك وهو الادراك في الانوار المجردة افضل من ذلك
في الاجسام واذا لم يمكن الادراك الجسماني الظلماني ومدركه ومدركه نسبة الى اللذة الروحانية
النورية المجردة فلا نسبة للذة الى اللذة ولا يمكن ان يحاط بلذات الانوار المجردة الروحانية في هذا
العالم كيف وقد عرفت القاعدة السالفة ان جميع اللذات من النور وكل لذة جسمانية ايضا
فهي مما حصلت من النور بفيض رب النوع وترشحه على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع

ايضا انما هي رشح من اللذات الحقة النورية لان لذة نور النور لا تتناهى مواقعه المت واما انه
لخلوه عن النور المدبر وانا ان العرضية بل الاشبه ان الاجسام برمتها وجها لا فيه شوب نوري و
كذلك السكون تابع للمعنى لعدم قبوله اثار النفس من الاشراق والنور بخلاف الثبات فان اشراق
النفس على الجسم المتعلق به وقوله اماره اكثرهما ملاءمة الشخص انه لا يتم لذته ولا يكمل راحته الا
بالحرارة التي هي احد عشاق النور ومعلولاته وبالحركة ايضا وهي احد معلولات النور وعشاقه
ثم تحرك قوى الجسم وقهر بحث يريد الذكر ان يقهر الانثى وحينئذ يتوهم من عالم الانوار المجردة
محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع ذل على الانثى على نسبة ما في العالم العقلي من العلة والمعلول
على التفصيل الذي عرفته وكل واحد من الذكر والانثى يريد ان يحصل نصاحبه ويدخل فيه بحيث
يرتفع الحجاب البرزخي بينهما ويعدم كما هو الحال في عالم الانوار المجردة العقلية وانما كان كذلك
لان كل واحد منهما يطلب النور المجرد الاسفهبدي الذي للاخر ولذاته الذي هو من ذلك عالم
النور المحض الذي لا حجاب فيه لعدم المعدة والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد
العقلي دون الجرمي وقال المعلم الاول ان المجردات العقلية وان كثرت بعدد فانها
ليست باين الاشخاص الجسمانية يتحد من غير ان تصير شيا واحدا ما المفاسد والامتزاج بحد و
دون ما بين لانها واحدة الذات كثيرة في وحدانية بسيطة والنور المدبر الاسفهبدي لما كان له
تعلق بالبدن الذي هو مظهره يتوهم انه فيه وليس هو فيه للطفه وتجرده فاذا فارقت الانوار المدبرة
الاسفهبدية اذا فارقت الصياصي البرزخية وكانت كاملة بالعلم والعمل واشتد نوريتها وقوي
شوقها وقربها من نور الانوار والانوار القاهرة العالية وكثر علاقتها العشقية معها سوهم
انها هي وان كانت في الحقيقة والشعور غيرها الا انها تصير للانوار المجردة القاهرة العالية مظاهر
للمدبرات النورية العقلية كما كانت الصياصي البدنية مظاهر لهذه الانوار عند وجود العلاقة
وبحسب ازدياد المحبة المشوبة بالغلبة في هذا العالم كما في الملوك والحكام يزداد الانس واللذة
عندنا وكذا في عشاق الحيوانات وتلذذها يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا كله في عالم ما فيه
من نقص وكثرة حجب ونقص المحبة والقهر فيه فما ظنك في عالم المحبة الحقة التامة والقهر الكامل
التام الخالص اعني عالم الانوار المجردة المحضة الذي لا ظلمة فيه اصلا بل كله نور و
ضيا وحيوة محضة فان الانس واللذة والراحة بحسب تمام المحبة والقهر وكمالهما تكون في
الغاية **قوله** ولا تظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيا واحدا

اقول

اقول ذكر البرهان الدال على ان الانوار المجردة بعد المفارقة لا تصير واحدا
لان الشيئين من حيث هما شيان يمتنع صيرورتهما شيا واحدا لانه ان بقي كل واحد منهما بعد
الاتحاد فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد ايضا وان بقي احدهما وانعدم الاخر فلم يتحد الاثنان
فلا يمكن ان يصيرا واحدا الا باتصال وامتزاج وتركيب وذلك لا يكون الا في الاجسام لا غير
والالفاظ الواردة في كلام حكماء العالم ومشايخ الصوفية الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول
بالباري تعالى والعقول والنفوس بعضها ببعض يريدون بها شيئا اخر غير الاتحاد والحلول
فيه والاول فالبرهان دل بان الشيئين لا يصيران واحدا واما الحلول فانما يكون في الاعراض المفتقرة
الى الحلول في الجواهر القائمة بذاتها والمجردات لا تتصور فيها ذلك لكن يمكن ان يحصل لبعض النفوس
من الكمالات العقلية ما يحصل بها شدة قرب ما للباري تعالى وبعض العقول والنفوس فيحكم
بالاتحاد والحلول ثم يظهر له بطلان ذلك فيستغفر الله عز وجل كما نقل عن الشيخ ابي يزيد والحسين
بن منصور والمسيح بن مريم وغيرهم واذا كانت المجردات العقلية كلها غير متناسبة ولا متحدة
بالكلية بل بينها اتحاد عقلي واذا كانت موجودة غير معدومة فلا محالة تمتاز بعضها عن بعض امتيازا
عقليا فان كل واحد منها له شعور مخصوص بذاته وانواره واشراقاته تخصيص معين يترتب على تصرفات
الانوار المدبرة في الصياصي البدنية غير ما للاخر منها فكل واحد منها وحدانيا متفردة باختلاف
موادها التي كانت وباختلاف زمنه حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة
فان موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكنه اتحاد بشخص وتريد المعنى على نوع عشمه تصير
شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه الاستعداد من امزاج خاص فالانوار المفارقة تمتاز بالهيئات
المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها فتصير الانوار العقلية التامة بعد المفارقة البدنية مظاهر
لها كما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهرها وكما صارت المرايا مظاهر للمثل الروحانية المعلقة
القائمة بذاتها لا في محل فحينئذ تتعلق على الانوار المجردة المدبرة سلطان الانوار العقلية القاهرة
فتقهرها قهرا يحصل لها بذلك اللذة والعشق وقهر ومشاهدة لا يمكن ان تقاس الى لذة غيره وليس قهر العالم
العلوي مفسدا كقهر الاضداد في العالم السفلي العنصري ذي الطبيعة القابلة للعدم منقسما في
ذلك العالم فان القهر المفسد في هذا العالم بسبب التضاد وهو منتف هناك فليس فيه الا الدوام النوراني
التامة التي كلها نفس الوجود والادراك واللذة تعدد بسبب عدم ونيل الموحات وهو ملك الملوك
وسلطان السلاطين عين ولا جب وجود سواه فلذلك الانوار المجردة المدبرة تكمل بقهر الانوار

وسلطان

العقلية لها والمدبرات لمظاهرها الكاملة بالفضائل الحكمية والأخلاق والتجرد عن زيادات العلائق البدنية وهي المتشبهة بالأنوار القاهرة مظهرة ومقدسة بتقدس الله تبارك وتعالى و قدس الأنوار القاهرة طوبى لهم وحسن مآب جعل الله الحق لقوم أن نحطها في سلكهم ويشد أزرنا بهم ونعظم شوقنا اليهم ولا يبعدنا عنهم أنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير **قال** الشيخ فصل والسعداء من المتوسطين والزهاد المتنزهين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية **أقول** النور المجرد الاسفهبدي إما أن يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية أو يكون ناقصا فيهما أو كاملا في العلم ناقصا في العمل أو كاملا في العمل ناقصا في العلم والأول من المقربين السابقين المشاهدين للنور الأنوار وهو الكامل في السعادة والثاني من الناقصين المقيمين في الهاوية وهم أصحاب الشمال الكاملين في الشقاوة و الثالث هو المتوسط في السعادة وهو المراد بقول الشيخ والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين فإنهم بعد المفارقة البدنية يعرجون إلى عالم المثل الروحانية المعلقة التي مظهرها بعض الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية ولها قوة ايجاد المثل والقدرة عليها فيستحضرون من الأطعمة والأشربة والملابس الحسنة والصور المليحة والنغمات الموسيقية والسماع الطيب وغير ذلك من المحسوسات الملذة ما تشتهيه ويتوق ويكون تلك الصور أكمل مما عندنا من الصور وأتم وأروح لأن مظاهر صور هذا العالم وأصلا ن حواملها ومظاهرها هي هيولى عالم الكون والفساد المشتركة وهي دائما في خلع صورة ولبس أخرى وأما مظاهر تلك الصور وحواملها فهي الأجرام الفلكية التي لا تفسد ولا تخرق ولا تنفصل فلذلك كانت حواملها ومظاهرها أتم نعم إنهم يحلون في نفسها لبقاء علاقتهم مع البرازخ الجسمانية الظلمانية وعدم فساد تلك البرازخ العلوية والأجرام الفلكية مع عدم تصورهم الأنوار المجردة العقلية والشوق اليها الآن مظاهرهم مختلف بحسب اختلاف درجات نفوسهم فإنه كلما كانت النفس أشرف كان مظهرها أعلى وأصفى وإن كانت أخس كان أدنى وكلام أفلاطن الإلهي يدل على أنهم لا يحلون في الأجرام السماوية فإنه زعم أن النفوس التي مظهرها الفلك الأدنى يمكث فيه زمانا ما طويلا أو قصيرا حتى يزول عنها بعض الهيئات ثم يرتقي إلى فلك عطارد فيقيم فيها زمانا ما أيضا ولا يزال يرتقي من فلك أدنى إلى أعلى على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة إما زمانا ما طويلا أو قصيرا حتى تصل إلى الفلك الأعلى مقيم فيه زمانا ما بحسب ما يليق بها فإن كان لها استعداد الارتقاء إلى عالم العقل المحض وصلت إليه وإلا فلا وبعض الناس يقول

أنها أبدا من المرور على الأفلاك والخلاص منها عند الوصول إلى الفلك الأعلى إلى عالم النور المحض وإليه يميل صاحب إخوان الصفا وكلام الشيخ يدل على أنه إذا ارتقى إلى الفلك الأعلى وإلى بعض الأفلاك ولم يستعد للخلاص إلى عالم النور المحض والترقي إلى الفلك الذي فوق الفلك الذي تعلقت به فإنها تخلد في بعض الأفلاك الواصلة إليها لبقاء العلاقة مع الأجرام ويجوز أن يريد بالخلود المكث الطويل كما يقال خلد الله دولته والحق أن النفوس المرتقية إلى الفلك الأعلى دائما تمكث فيه المكث اللائق بها بتقليل علاقتها عن هذا الفلك إلى عالم المثل النورانية ويرتقي فيه من مرتبة إلى مرتبة حتى يصل إلى الفلك الأعلى من عالم المثال وهو الفرق بين العالم العقلي النوري المحض ومنه يصل إلى عالم الأنوار المحضة ويدوم فيه أبدا من غير تغير ولا تبدل ولا ملال **قوله** وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا وأصبحوا في ديارهم جاثمين **أقول** لا يبعد أن يكون هؤلاء هم القسم الرابع من الأشقياء المقصرين في العلم والعمل وسماهم أشقياء لكن شقاوتهم دون الشقاوة التي سبقت الإشارة اليها من تعلق نفوس بعض الناسخ الأبدان الحيوانية العنصرية وليس لهم من العلم والعمل الذي كان للمتوسطين ما ينجيهم إلى صور الأفلاك مظاهر لنفوسهم وليس بنقصهم في الحكمتين إلى الغاية التي يقتضي تعلق نفوسهم وتناسخها في أبدان الحيوانات العنصرية والهيئات الردية تجيئهم إلى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بهيئاتهم فإن أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا وهو الالتزاق بالأرض على الركبتين الذي هو عبارة عن الخلود إلى الأرض والمحبة فسواء كان النقل و التناسخ حقا أو باطلا فإن حجج التناسخية ومبطليها على ما في المتقضي هو إثبات التناسخ وإبطاله ضعيفة فإن كان النقل حقا فإذا تخلصوا عن سائر أبدان الحيوانات مع بقاء هيئات ردية فيهم يحوجهم إلى التعلق بأبدان أخرى وإن لم يبق فيهم من الهيئات الردية شيء يرتقوا إلى عالم الأفلاك على التفصيل المذكور وإن كان النقل باطلا فإذا فارقوا الأبدان الإنسانية يلزم أن يكون لهم ولكل الذين تخلصوا عن الأبدان الحيوانية على تقدير صحة النقل ظلال مثالية من الصور الخيالية الروحانية المعلقة على حسب أخلاقها وهيئاتها المناسبة لها **قوله** والصور المعلقة ليست مثل أفلاطن **أقول** لا ينبغي أن تتوهم أن هذه المثل الخيالية التي يتنعم بها السعداء من المتوسطين ويعذب بها الأشقياء من

المحسوس هي مثل افلاطون المشهورة بالمثل الافلاطونية فان مثل افلاطون نورية وهي
عبارة عن عالم الانوار العقلية وهذه المثل شبحية معلقة لا في مكان ومحل وتنقسم الى
مثل روحانية مستنيرة ملتذ بها السعداء وهي الصور الحسنة الفاضلة المشرقة اللذيذة من
الماكل والمشارب والملابس والمناكح من حور عين وغلمان مرد كانهم لولو مكنون والى مثل
مظلمة معلقة تتالم بها الاشقياء وهي صور بشعة مكروهة سود زرق تتالم النفس بمشاهدتها
وتنزعج من مباشرتها وملابستها وافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم
من الحكماء الاقدمين كما يقولون بثبوت المثل النورية العقلية الافلاطونية فانهم ايضا
يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في مكان ومحل المستنيرة والظلمانية ويزعمون انها جواهر مجردة
مفارقة للمواد ناسبين لها الى النفس التي قالت الحكماء انها مظاهر لهذه المثل الموجودة في
الاعيان لا في مكان ومحل وقد قالت الاوائل ان العالم مثالا وقالوا ان عند الباري تعالى لم يزل
والعالم عندهم عالمان عالم المعنى وهو عالم العقل والانوار المجردة المحضة وعالم الصور المنقسمة
الى الصور الحسنة وهو عالم الافلاك والعناصر والى صور المثالية الشبحية وهو عالم المثال المعلق
قوله ولما كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها وليس لها محل فيجوز ان يكون لها
مظهر من هذا العالم **اقول** لما كانت الصياصي المعلقة المثالية الشبحية الظاهرة
في المرايا الصقيلة والخيالات التي تظهر في اليقظة والنوم ليست في تلك المرايا ولا في القوى الخيالية
ولا هي في مكان ولا محل ولا يمكن ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر
روحانية قائمة بذاتها في العالم المثالي الروحاني ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر فيجوز ان يكون
لها مظهر من هذا العالم الحسي يظهر بها كصقالة تحصل في الهواء وصفاء وكذلك في الماء والحجر والارض وربما
ظهرت في مظهر وانتقلت الى مظهر اخر ولها قوة الانتقال من مظهر الى مظهر ومن هذه الصور المثالية
المنتقلة في المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين يراها كثير من الناس احيانا في مظاهر مختلفة وكثيرا
ما يظهرون في بعض البلاد والاراضي لمناسبتهم فيها فقد شهد عند الشيخ قدس الله نفسه جماعة من
اهل دربند ومن مياثانهم يشاهدون هذه الصور المثالية الجنية والشيطانية كثيرا في مجمع عظيم يظهرون
لهم في كل وقت على هيئات مختلفة لا انها تتصل اليهم ايدي الناس ولا جوارحهم وقد شاهد اهل الرياضات
والمجاهدات في خلواتهم احيانا اشباحا مثالية متدرعة غير ملموسة ليس لمظاهرها الحس المشترك بل
تكاد تنزع مجمع البدن وتقاومه وتصارع الناس قال ولي في نفسي تجارب ناصية صحيحة واعتبارات

علمية صادقة تدل على ان العوالم اربعة الاول عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها
بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية وملوك الانوار العقلية الربوبية وهم ملائكة الله
المقربون وعباده المخلصون الثاني عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية والثالث
عالم الحس وهو الافلاك والكواكب العناصر ومركباتها والرابع عالم المثال والخيال وهو الذي
فيه الصور المعلقة المستنيرة والظلمانية والصور المستنيرة فيها النعيم للسعداء والظلمانية فيها
العذاب للاشقياء وجميع حيوانات عالم المثال واسائرها نفوس ناطقة وبعض نفوس ابدان
عالم المثال في اي طبقة من طبقات عالم المثال فهي من نفوس الانسان المنقطعة تعلقها عن تلك
الابدان ثم تعلقت بابدان ذلك العالم فان كانت لها ملكات متوسطة في الفضيلة تعلقت
بالابدان البشرية التي في اعلى الطبقات وان كانت مذمومة تعلقت بالابدان المناسبة لاخلاقها
من الحيوانات العجم الكائنة في اسفل الطبقات ويجوز ان يكون بعضها من بعض العقل المختصة
الخاصة بعالم المثال واكثر النفوس لمستعدة للوصول الى عالم العقل يرتقي في العالم الحسي والمثالي
على الترتيب من مرتبة اعلى منها حتى تصل الى عالم العقل المحض واما عناصر عالم المثال ومعادنه
ونباته فلا نفوس لها ولها ارباب انواع ومن هذه المثل المعلقة الروحانية والنفوس المتعلقة بها من
نفوس اهل هذا العالم يحصل الجن والشياطين والغيلان وغيرها ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها
احيانا بحسب استعدادها بالحركات الفلكية وفي عالم المثال سعادات المتوسطين الوهمية واذا انت
سمعت في كلام الاقدمين ان في الوجود عالما مقداريا هو غير العالم الحسي والعقلي لا تحصى مدنه ولا اسما
من جملتها جابلقا وجابرصا وهما مدينتان من عالم المثال لكل منهما الف باب لا تحصى ما فيهما من الخلائق
لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته فصدق ولا تتعرض عليك الايمان به والانبياء والحكماء المتالهون
يعترفون بهذا العالم والسالكون فيه كاملون للغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من
المنجمة والكهنة شاهدونه وتظهر من تصنعه عجائب العالم المثالي بحد ولحد والعالم الحسي الذي هو
دائما في الحركة والعنصريات دايمة في قبول الاستعداد من الافلاك والكواكب والافلاك عالم المثال وكواكبه
في الحركة دائما والاشباح العنصرية ومركباتها تنتقل من الحركات الفلكية المثالية واشراقات العوالم
العقلية ويحصل من ذلك انواع الصور المختلفة لا الى غير النهاية وقد يحصل هذه الصور المثالية المعلقة
على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور في الصقالات المرائية والخيالات الحواسية ويجوز
بطلان هذه الصور بعد الحصول بالمقابلة والتخيل بحيث يعلم بعد زوال المقابلة والتخيل وقد يحلعها

الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها في المرايا والخيال لتصير اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين وبما خلفها الانوار المجردة العقلية وما تحتها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها لكون نورية وبعضها ارحية روحانية والاريحي هو الواسع الخلق الطيب فيحصل الصور المختلفة المظلمة بالسببين الى غير النهاية موجودة باسرها في العالم المثالي على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات وهذا العالم المثالي لعظم الفسحة الغير المتناهية فيه اشباح عظيمة فاصلة ملحة وهائلة يظهر فيها العلم الاولى واشباح يليق بظهور العقل الاول فيها ولكل من العقول المجردة اشباح كثيرة على صور مختلفة ليليق بظهورهم فيها وقد يكون لها مظاهر ٣
في هذا العالم ايضا فاذا ظهرت ادركها بالبصر كما كان يظهر الباري تعالى لموسى بن عمران عليه الصلوة والسلام على جبل الطور وغيره كما قد ذكر في التورية ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر للواجب لذاته ولغيره من المجردات يظهر كل واحد منها في الصورة المعينة والزمان المعين بحسب استعداد القابل والفاعل من الانوار والانوار المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين بما ظهروا في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة والهائلة وغير ذلك من الصفات على قدر استعداد القابل والفاعل ولما صح مشاهدة هذه الصور المثالية من غير نسبتها الى الحس المشترك فقد دل ذلك على ان المقابلة ليست شرطا للمشاهدة على الاطلاق وانما توقفت المشاهدة البصرية عليها لان فيها ضربا من ارتفاع الحجب الذي هو شرط في المشاهدة وهذا العالم المثالي يسمى عالم الاشباح المجردة وباثبات هذا العالم المثالي يتحقق بعث الاجساد الوارد في الشرايع الالهية والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة من نعيم اهل الجنان وما لم اهل النيران بحسب اللذات والالام الجسمانية والبدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة والمدرك فيهما هو النفس الناطقة وربما حصل من بعض نفوس المتوسطين المفارقين مشايعة للابدان دون الاشباح المفارقة المستنيرة وهي التي مظاهرها الاجرام الفلكية طبقات من الملائكة السماوية ولا يمكن ان يحصى عددهم ولا يضبط احوالهم على حسب طبقات الاجرام الفلكية مرتبة مرتبة وامامرتبة المقدسين الكاملين في الحكمة النظرية والعملية المهذبين بالرياضات البدنية فهو اعلى من عالم الملائكة السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها وتفارقها ويمكن تجرد الكاملين عن العلائق البدنية وهو غاية الكمال العقلي قد وصلت له النفس الانسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية فيكون حينئذ افضل منها وقد يسمون الارواح التي في طبقات السموات بالارواح

٣

وقد رمز الحكيم هاني على ما يناسب هذا فقال ان ملك النور لما راى امتزاج النور ببعض الظلمة خلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة وانما سارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة فالشمس يستصفي النور الممتزج بشياطين الحر والقمر الممتزج بشياطين البرد وجميع اجزاء النور ابدا في الصعود واجزاء الظلمة في الهبوط وتعين على الخلاص ويرفع اجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب واعمال البر ويرتفع بذلك الاجزاء النورية في عمود الصبح الى فلك القمر فيقبل القمر ذلك من اول الشهر الى نصفه فيصير بدرا ثم يؤدي الى الشمس الى اخر الشهر فيدفع الشمس الى نور فوقها فيرجع ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاعلى الخالص ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور في هذا العالم شيء الا قدر يسير منضغط لا يقدر الشمس والقمر على استصفائه فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للارض والملك الحامل للسماء ويدع الاعلى على الادنى ثم توقد نار فيضطرم الاعلى على الاسفل فيشتعل ما فيها من النور ويكون هذه الاضطرام الف واربعمائة وثمانيا وستين سنة قال وملك عالم النور في كل ارضه لا يخلو منه شيء وانه ظاهر باطن ولا نهاية له الا من حيث ارضه الى ارض عدوه وملك عالم النور في سرة ارضه فان قصد بهذا الرمز ما ذكرنا او ما تقرب منه فهو حق والا فهو باطل

والله اعلم

عزمحمد

لا يقتضي عدم نفسه ولا شر لغيره لانه ان كان شرا له لا علم منه له او لبعض اجزائه فالشر انما هو عدم ذلك الغير او عدم كماله وليس ذلك لامر وجودي وان لم يكن معدما لشيء فليس بشر واذا تاملت الوجود وجدت الشر اما عدم امر ذي كمال او مؤد اليه كالموت والجهل والفقر وغير ذلك وكالاشياء المانعة من الوصول الى الكمال كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن والاخلاق الردية المانعة عن الكمالات العقلية فان هذه من حيث ذواتها ليست بشرور بل كمالات وانما الشر في امر حصول البهار والاخلاق لسعه شرا بالنسبة الى العاجزين عن ضبط القوى البدنية وتنقسم الموجودات الى خمسة اقسام او الخير كله وهي الباري تعالى والعقول فهي لامة

الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها في المرايا والتخيل لتصير اجرامها مظاهر لها عند
المستبصرين وربما يخصها الانوار المجردة العقلية وما يخلعها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها
لكون نورية ويصحبها رايحة روحانية والرايحة هو الواسع الخلق الطيب فيحصل الصور المختلفة
المعلقة بالنسبين الى غير النهاية موجودة بأسرها في العالم المثالي على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة
كل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات وهذا العالم المثالي لعظم الفسحة الغير المتناهية
3 فيه اشباح عظيمة فاصلة ملحة وهابلة يظهر فيها العلم الاولى واشباح يليق بظهور العقل الاول
فيها ولكل من العقول المجردة اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهورهم فيها وقد يكون لها مظاهر

الظلمة والحسرة والارواح المفارقة للاشخاص الانسانية التي لم ترق الى ملكوت السموات المعلقة
بالعالم المثالي الارواح الخبيثة والشريرة وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرون
بها احيانا وفي العالم نفوس فعالها واشراقها طاهرة للحواس وذواتها الخفية عنها طاهرة للعقول
ملجاس الملائكة نفوس خيرة يحفظ العالم وكانت قبل ذلك متجسدة فيه ثبت وارديا الاجساد
سارت في فضا الافلاك مسرورة وجاءه والشياطين فهي نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة
ففارقت اجسادها غير متهذبة ولا مستبصرة فلم تصل الى العالم العلوي والصقع الفلكي متردد
في طبقات الجحيم ومن اراد تحقق احوال النفوس بعد المفارقة من السعداء والشقية ومعرفة ماهيات
الجن والشياطين فعليه بكتابنا الكبير المسمى بكتاب الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية قال
الشيخ فصل الشقاوة والشر انما لزم في عالم الظلمات من الحركات الى اخره اقول
الشقاوة والشر الموجودان في العالم الحسي والمثالي المظلم من الحركات والظلمة والحركة انما لزمتا
في عالم الظلمات من جهة الفقر الحاصل في الانوار القاهرة العقلية والنفوس المدبرة الفلكية
والشر لما كان لازما من الحركات والظلمة اللازمتان من جهة الفقر في الانوار العقلية والمدبرة
فالشر انما لزم بالوسايط ولما امتنع على نور الانوار جهات ظلمانية بوجه من الوجوه ولا يصدر
عنه شر اصلا واما العقول المجردة فانها وان لم تصدر عن ذواتها شر بالذات الا ان جهات الفقر
الذي فيها اللازم عنها الظلمة والحركة تقتضي الشر بالعرض وكذلك الحال في الفلكيات الصادرة
عنها الحركات التي هي خير محض في ذاتها فانها اصل النشو والنمو والكون والفساد الا انه ربما وقع
في بعض المكونات والمفسدات بعض الشرور وذكر المشاؤون ان الشر لا ذات له بل هو عدم
ذات وعدم كمال لذات اذ لو كان وجوديا لم يخل ان يكون شرا لنفسه ولغيره لم يوجد اذ الشي
لا يقتضي عدم نفسه ولا شر لغيره لانه ان كان شرا له لاعدامه له او لبعض كمالاته فالشر انما هو
عدم ذلك الغير او عدم كماله وليس ذلك لامر وجودي وان لم يكن معدما للشي فليس بشر واذا
تاملت الوجود وجدت الشر اما عدم امر ذي كمال او موديا اليه كالموت والجهل والفقر و
غير ذلك وكالاشياء المانعة من الوصول الى الكمال كالبرد المفسد للثمار والحر المعفن والاخلاق
الردية المانعة عن الكمالات العقلية فان هذه من حيث ذواتها ليست شرورا بل كمالات و
انما الشر في امرجة الثمار والاخلاق لسعة شرا بالنسبة الى العاجز عن ضبط القوى البدنية
وتقسيم الموجودات الى خمسة اقسام اولها خير كله وهي الباري تعالى والعقول فنى لامد

لا يعوزها شي مما ينبغي ولا يخالطها ما لا ينبغي وهي بالفعل من جميع الوجوه وثانيها خير كثير مع
شر قليل ويجب وجوده اذ في ترك خير كثير لشر قليل شر كبير كالما والنار فانهما لا يكونان على كمالهما
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الا ويلزمهما الاحراق والتغريق لا ان يقع المتضرر بهما اكثر
من نضرره وكلفه ما سقارح الاشخاص الكثيرة وكذى حال الحيوانات الشريرة والثعبان الماتيان
ليسا في الوجود اذ الموجودات الحقيقية والاضافية اكثر من الاعدام الاضافية والشر لا يحصل
الا في هذا العالم وهو قليل بالنسبة الى ما فيه من الخيرات وهذا العالم حقير بالنسبة الى العالم
الفلكي الحقير بالنسبة الى العقلي الحقير بالنسبة الى البارى تعالى والشر اللازم من الفقر و
الظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كساير لوازم الماهيات التي يمتنع سلبها والوجود لا يتصور
ان يوجد الا كما هو عليه اذ لو امكن اكمل لو اوجبه لعدم البخل **قال** الشيخ قاعدة
لما كان نوع الجواهر غير متناهية الى اخره **اقول** قد عرفت ان الانوار المجردة
العقلية لما قبلت الفيض من نور الانوار دايما كانت غير متناهية الفعل والمادة لما كان لها قوة
قبول الاثار العلوية العقلية الغير المتناهية وكذى الحركات الفلكية المعدة للمواد الجسمانية غير متناهية
فلا جرم انفتح باب حصول الحركات لفيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية
وفيض الانوار المدبرة الاسفهبدية الغير المتناهية قرنا بعد قرن ودورا بعد دور لا الى نهاية
والمدبرات الكاملة الاسفهبدية اذا فارقت بدانها لحقت بالسابقين من الانوار المجردة القاهرة
فيزداد عدد الانوار المقدسة القدسيين من الانوار المفارقة الى غير النهاية **قال**
الشيخ فصل الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة **اقول** لما كان النور
المدبر الاسفهبدي مجردا عن المادة فابما ذاته لم يكن بينه وبين الانوار القاهرة العقلية والمدبرة
الاسفهبدية حجاب اذ الحجب انما هي من خواص الاجساد ولا تعلق الانوار المدبرة والعقلية ولا جهة
لها التصور الحجب فليس الحجاب عن الانوار المجردة الانسانية الا شواغل الحواس الظاهرة والباطنة
فانهما عايقان عن الاتصال بالانوار المجردة فقد يتفق احيانا خلاص النور الاسفهبدي عن شغل
البدن اما في اليقظة بالرياضات الكثيرة او في النوم فحينئذ يطلع على المغيبات والامور الخفية
ويشهد بصحة ذلك المنامات الصادقة وادراكات الاسا والمجردين فاذا تخلص النور المدبر عن
شواغل الحواس الظاهرة ثم ضعف الحس الباطن يخلص الى الانوار المجردة الاسفهبدية الفلكية واطلع
على بعض نقوش الكائنات التي جميعها منقوشة في البرازخ العلوية فان الانوار المدبرة الفلكية

عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فان جميع الحوادث الماضية والمستقبلة انما حصلت بسبب
الحركات الفلكية فهي عالمة بها وبلوازم حركاتها الكلية والجزئية وليس هذا العلم من الاستفادة
من المجردات العقلية فانها لا تعقل الامور الجزئية من الحوادث فهو من العالم الفلكي فلها ضوابط
كلية عن مباديها كلما كان كذى كان كذى قوانين حسبت العالم العقلي فاذا اتصل النور
المدبر بالمدبرات الفلكية عند شغل البدن فينتقش بالنفوس الغيبية اللايقة باحواله واحوال
اقاربه ومعارفه كانتقاش صورة مراة من اخرى مقابلة لها لا حجاب بينهما فان كان النقش
كليا فقد ينطوي سريعا وقد ينبت زمانا فحاكته النور المدبر بصور جزئية مظهرها الخيال ثم
تظهر في الحس المشترك فيشاهد فان كان المشاهد شديد المناسبة للمعنى الكلي ولا تفاوت الا
بالكلية والجزئية فيستغني الروياء عن التعبير وان كانت المناسبة ضعيفة امكن الوقوف عليها بان
تصور المتخيلة المعنى الكلي وحاكته بصورة لازمة او ضده او شبيهة فيفتقر الى تعبير وهو
تحليل بالعكس فيرجع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني الكلية النفسانية وان لم يكن بين
المعاني الكلية وبين الصور الجزئية التي صورتها المتخيلة مناسبة كانت الروياء اضغاث احلام
لا حكم لها ولا تعبير وانما حصلت من دعابة المتخيلة وان كانت الصورة المنقوشة في النور المدبر
جزئية فان انحفظت في القوة الحافظة على ما هي عليه ولم تحاكيها المتخيلة بل بقيت في الذكر كما
شوهدت في الالواح العالية صريحا فهي روياء صادقة لا تحتاج الى تعبير وان كان وحيا
لا تحتاج الى تاويل وان كانت المتخيلة قوية تصرفت فيها وحاكتها بما يناسبها او يشابهها او يضادها
فيحتاج الى تعبير واستنباط ان المتخيلة من اى شي انتقلت اليها وقد تحاكي صورة بمثال والمثال
باخر هكذى الى حين اليقظة فان امكن العود اليه بالتحليل فهو روياء صادقة يحتاج الى التعبير
والا فهو اضغاث احلام وان كان المعنى المدرك ضعيفا حاكته المتخيلة كما ذكرناه وان لم يكن
الصورة المدركة باقية فلا حكم لها واصح الناس احلاما اعدلهم مزاجا فالماس المزاج واحفظ
فانه لا يتاجحه والرطب المزاج بالعكس والحار المزاج مشوش الحركات والبارد بليد واصحهم
الصدوق **قال** الشيخ واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة
في البرازخ العلوية مصورة وهي ولجبة المكر الى اخره **اقول** اطلاع النفوس
المدبرة على المغيبات نوما ويقظا انما يحصل لها من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث الماضية
والمستقبلة فان المفيد للمغيبات لا يمكن ان يكون جاهلا فعلمها في النوم واليقظة اطلاع ولا مظهر
عليناء

١٢٨٨

كثيرة مختلفة بحسب استعداد القابل وليس حصول الاطلاع عن فكر والا لكان الانسان في
اليقظة اقدر على الفكر ولا يحصل القا المغيبات الا في النوم او بين النوم واليقظة فان الاطلاع
لثل الاتصال النفس بالانوار المدبرة الفلكية العالمة بجميع الحوادث الماضية والمستقبلة
والواقعة في الحال ولا يخلو اما ان يكون علومها بالحوادث الماضية والمستقبلة المتناهية غير
متناهية مترتبة بترتب الحوادث الغير المتناهية في ازمنة غير متناهية مترتبة تقع شيئا منها
بعد شيء بحيث يكون العلوم الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بترتب الازمنة
الغير المتناهية او يكون علومها متناهية فينتهي الى جهل او يكون لها علوم كلية هي ضوابط
وقوانين لجميع الحوادث والكائنات واحتمال التكرار الى غير النهاية فهذه اقسام ثلثة الاول
وهو ان يكون لها علوم مترتبة غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة فهو باطل لوجوه الاول انه
يلزم ان يكون العلوم بالحوادث التي لا تتناهى ولا يجتمع في الوجود مترتبة في الانوار المدبرة
مجتمعة احادها معا لا تتناهى مترتبة بترتب الازمنة وهو محال اذ الزمان الثاني لما لم يوجد الا بعد
الاول فكذا العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالاول الثاني ان الحوادث المترتبة الغير
المتناهية الواقعة في المستقبل اما ان يقع كل واحد منها في زمان ما او يكون فيها ما لا يقع اصلا والاول
يلزم منه ان يأتي زمان يقع فيه الكل وحينئذ يتناهى السلسلة التي فرضناها غير متناهية وهو محال
وان كان فيها ما لا يقع اصلا فلا يكون من المدركات المفروضة وقوعها في المستقبل وفرضناها كذلك
هذا خلف الثالث لو كانت علومها غير متناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بترتب الازمنة
وكان علومها بالماضي كعلومها بالمستقبل التي لا بد وان تصير ماضية وهي غير متناهية في ذواتها
مترتبة بترتب الازمنة فيلزم وجود صور الحوادث الماضية الغير المتناهية في ذواتها مجتمعة
في حافظتها وليست الادوار الماضية التي لا تتناهى معا مترتبة فاذا كانت الانوار المدبرة الفلكية
عالمة على سبيل التفصيل بالكل لزم منها امتناع الاحاطة بما لا يتناهى ووصف غير متناهية هذا خلف
فليس لها علوم غير متناهية مترتبة بترتب الازمنة والقسم الثاني هو ان يكون علومها متناهية منتهية الى
جهل فهو محال والا لزم انقراض علومها في الادوار الغير المتناهية فلم يصح اخبار غيبي لا منام مما يقع
بالمستقبل بعد ذلك لان المتلقي للمغيبات قد صار بجاهلا وهو باطل لصحة الاخبارات بالمغيبات
من المنامات وغيرها ولا يقال ان علومها متناهية لكنها تستفيد العلم مما فوقها فان الكلام عائد
الى ذلك الغير المفيد للعلم ويلزم المحال المذكور وان قال انه كلما انقضى منها علوم يلحق فيها

علوم

علوم اخرى فيعود الكلام الى الخالق في نفسها العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل
ان كان نفسها فالشيء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في العلوم وان كان غيرها عاد الكلام
المذكور اليه واذا بطل القسمان تعين صحة وجود القسم الثالث وهو ان يكون للحوادث كلها
ضوابط وقوانين كلية بمعنى ان الامور التي في كل دور من الزمان المستقبل يعود الى شبيه
ما كان في الدور الذي قبله لا ان المعدوم الكائن في الدور الاول بعينه يعود فان اعادة
المعدوم محال فيكون عند الانوار الفلكية والمبادي العقلية احكام الحوادث مضبوطة
معينة يقع جملتها في كل دور تام وهو مثل من الاوائل الحكمة مضبوطة يوم بعد يوم وشهر بعد
شهر وسنة بعد سنة والف بعد الف الى تمام الدور ثم تعود الحركات بعد عبور الدور الى
شبه ما كان في الدور الاول وهكذا دور بعد دور الى غير النهاية ولا يكون مضبوطا
عند المبادي العقلية ان هذه الضوابط الواقعة في كل دور يتكرر مقتضاها في العالم فان
ما لا يتناهى لا ينضبط تكرره واستيناف في الماضي والمستقبل قوله ولا نعني
بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم يعاد فان الفارق بين الهيئات من نوع واحد المحل
او الزمان اقول قد عرفت ان الادوار تعود الى شبيه ما كانت في الدور
الاول لا ان المعدوم بعينه يعاد فان اعادة المعدوم محال واستدل عليه بان الفارق
بين الهيئات المشاركة في النوع عند اتحاد المحل الزمان كسوادين حصلا في محل واحد لكن احدهما
حصل بعد بطلان الاخر فاذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثلان فلا يتصور اعادة
المعدوم اذ الكائن في الزمان الثاني غير الكائن في الزمان الاول وكل واحد من السوادين يخص
بزمانه فلو اعيد السواد المعدوم لاعيد زمانه الذي يخصه فيلزم اعادة الزمان فيكون موجودا
ومعادا في زمانين قبل وبعد وحينئذ يكون للزمان زمان الى غير النهاية وذلك محال ولانا
لو فرضنا عود العرض وزمانه فلهما قبلية زمانية كانا موجودين فيهما ويلزم ان يكون للزمان زمان
وذلك محال قوله وايضا اذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية بالمعدث الى اخره
اقول هو وجه اخر في امتناع اعادة المعدوم لامتناع عود زمانه وبيانه
اذا كان للعرض وزمانه الذي كان فيه قبلية الى لم تعد فلا يعاد المعدوم وان اعدت تلك
القبلية مع تخصص العرض بتلك القبلية فلا عود لذلك العرض اذ القبلية لا تصير بعدية والمستعاد
المفروض بزمان ليس بزمان فيلزم وجود العرض بدون زمانه وهو محال اذ الشيء لا يعاد الا

[illegible]

[illegible]

ويعاد معه جميع اعراضه وان كان المستعاد المعروض هو زمان ذلك العرض فيلزم ان يكون
للزمان زمان وهو محال **قوله** واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار في كل دور فلا
يبقى من المركبات العنصرية من المواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان امر دايم
الوجود والاعاد امثاله في الادوار الغير المتناهية في كل دور مرة والادوار غير متناهية
فلو كان شي دايما لزم ان يكون امثاله غير متناه موجودة معا وهو محال اذ البرهان قائم على تناهي
الاجسام مع ان المادة لا تفي بتلك الامثال الغير المتناهية لتناهي المادة الجسمانية وقال بعض الفضلا
اذا تم الدور واجتمعت الكواكب السبعة مع جوزهرايها واوجاتها في نقطة ابتدا الدور الى الجرم
اذا شرعت معرق عادت الامور التي كانت في الدور الاول اذ علة الامور الكائنة في الاول
اتصالات مخصوصة وهي بعينها موجودة في الدور الثاني فيجب عاد الامور الى ما كانت
عليه في الدور الاول لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة واعتبر بالفصول الاربعة
وعودها كل سنة وفي كل فصل ما يناسبه **قوله** والاشباح المجردة يتصور فيها
اللانهاية **اقول** الاشباح المجردة وهي عبارة عن عالم المثال يتصور فيها اللانهاية
لكن لا يمنعه البرهان الدال على تناهي الاجسام الممتدة التي لها اوضاع مترتبة فانه لا يمكن بلا
بعد واحد منها ممتدة لا يتناهى واعلم ان العالم المثالي وان ساهى من جهة الفيض الاول المبدع
كالافلاك والكواكب العناصر ومركباتها المثالية الاصلية الا ان الحاصل منها بالفيض الثاني
بحسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى ما يتجلى للانبيا والاوليا
وغيرهم من الكهان والسحرة من الامور الغيبية قد يطوى سريعا وقد يشرق على الذكر وقد
يتعدى الى الخيال والحس المشترك لا ان ينطبع فيه شي فقد عرفت بطلان مذهب الانطباع
بل يكون مظهرا للصور فيظهر فيه صورة في غاية الحسن والزينة ساجعة بالغيب وينتقش صورة الامر
الغيبي على سبيل المشاهدة او على سبيل كتابة مسطورة او نداء هاتف وسماع صوت فقد يكون
يتمثل بدا وقد يكون هاملا وقد تشاهد صورا لكائن وقد يرى الصور الحسنة التي في غاية الحسن
تخاطبهم وقد يرى الصور المخاطبة كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف وقد يرد عليهم هذه
الاشيا في حظيرة وقد يرون صورا روحانية معلقة لا في محل ومكان **قوله** وجميع
ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة ش ك
اقول جميع ما يراه الانسان وغيره من الحيوانات في المنام من الافلاك والكواكب

والعناصر

والعناصر والجبال الشاهقة والبحور العظيمة والاصوات الهائلة والاشخاص الكثيرة
والاعراض المختلفة من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك مما يراه النايم او يتخيله
المتخيل وكلها مثل قايمة لا في محل ومكان وجميع الاعراض التي لا تقوم عندنا الا في محل
نرى في عالم المثل المعلقة قايمة بانفسها لعدم المادة هناك فيمتنع انطباع الاعراض في
مادة هناك بل جميع ما في ذلك العالم المثالي صور روحانية مجردة عن جميع المواد والتذاذ
في النوم بماكل ومشارب وروايح وغير ذلك فليس ذلك لانطباع هذه الاعراض في شي
فانه لو كان هناك مادة ينطبع فيها هذه الاعراض لكانت اجساما ذوات مواد وصور
واعراض وكانت محسوسة في هذا العالم الحسي وكان يحل ان يشاهدها كل سليم البصر فالصور
والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم او اليقظة اشباح محضة والاعراض يتمثل في
تلك الاشباح على سبيل التمثل لا بالانطباع فالصور والاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالمواد
جواهر بسيطة هناك تقوم بذاتها لا تضاد بينها ولا تمانع بعضها بعضا ولا تزاحمها على محل
او مكان **قوله** وما يرى من الجن والشياطين في المنام الصادق والكاذب
كيف يسعهما الدماغ او بعض تجاويفه **اقول** قد مرت الاشارة الى ان
الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام وغيرها ليست منطبعة في الدماغ ولا في البصر وفي
الجملة ليست منطبعة في الجسمانية لامتناع انطباع الاشيا العظيمة في الاشيا الصغيرة
فهي قايمة بذاتها في العالم المثالي الروحاني وكما ان النايم ونحوه من المتخيل والذي بين النوم
واليقظة اذا انتبه او عاد عن مشاهدته فارق العالم المثالي دون حركة وقطع مسافة
ولم يحدث جهة من جهاته فكذي كل من مات عن هذا العالم وفارقه دفعة واحدة فانه كشاهد
عالم النور دفعة واحدة ان كان من الكاملين او عالم المثال النوري ان كان من المتوسطين [illegible]
دفعة واحدة ايضا دون حركة وزمان وقطع مسافة **قوله** ومثل المراة
علته الضوء **اقول** الصورة الظاهرة في المراة بعد ان لم يكن لا بد لها
من علة فعلتها الفياضة هو العقل المفارق والمعد للاظهار هو الضوء والقابلة هي السطوح
الملس الصقيلة المعدة لاظهار المثال من العقل المفارق بواسطة الضوء واما الاجسام
التي لا ملاسة فيها فانها انما لا يظهر فيها المثال ولا يحصل معها للاجزاء الغائرة المظلمة
فيها وما ليس فيه غور من تلك الاجزاء فصغير لا يظهر معه شي **قال** الشيخ

اقول وللافلاك اصوات غير معلله بما عندنا واما بينا ان الصوت غير تموج الهوا آ
القدما من الحكما كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وغيرهم من الاساطين سوا للاجرام الفلكية
اصواتا مطربة والحانا مالذة ونغمات تحير العقول عند سماعها الا ان لفيثاغورس اسوا
الهوا بها وخروجها عنها وعدم سماعنا اصواتها لانا لا اسماعنا منه ولا يعلم ان اساتهم
للهوا بها لكونه متوسطا في السماع كما هو عندنا او هو رمز وليس ذلك بعيد فان حوار
هولاء في العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا والمعلم الاول واصحابه يسوغ عنها
هذه الاصوات لعدم وجود المودي للاصوات من الهوا والما فانهم لما وجدوا انه
لا يصح قيام الصوت عندنا الا بهما وهما غير موجودين هناك نفوا عنها الاصوات وهذا
استقرا ناقص اذ يجوز ان يكون للشي الواحد عدة اسباب فيكون للاصوات الفلكية معلله
باسباب اخرى غير الذي عندنا كيف وقد مر ان التموج والهوا للسامعين من حقيقة
الصوت بل هما من مقومات وجوده فيجوز ان يكون هناك اسباب غير القلع والقرع و
التموج الغير الموجود هناك وعدم سماعنا لا يدل على عدمها لجواز ان يكون عدم
السماع لعدم المودي الى اسماعنا ام اصواتها انما يكون داخله لا يمكن ان تخرج لعدم
انخراقها وليس في داخلها هوا يحمل لنا الصوت فلذلك لم نسمع وما قيل انه لو كان لها
اصوات لكانت هايلة مناسبة لاجرامها وكانت تهدم الجبال والعمارات كلها كما تفعل
الرعود والبروق الهايلة لا يرد لما نقول ان هذا انما يلزم ان لو كان هناك مثل ما لنا
الناس من هوا او غيره وغايته ما يقال ان تموج الهوا شرط لسماع الصوت عندنا لكن لا يلزم
من اشتراط شي لامر في موضع ان يكون شرطا لمثله في موضع اخر فقد عرفت ان الامر
الكلي جاز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل كالحرارة الكلية فانه يجوز ان يكون علتها
النار او الشعاع او الحركة فيجوز ان يكون له شرايط على سبيل البدل وكما ان الوان الكواكب
لا تشترط بما تشترط به الالوان عندنا فانها مشروطة بحصول الامتزاج المعدوم في
الاجرام الفلكية فكذلك اصواتها يجوز ان يكون لها شروط مغايرة لشروطها ههنا وما
يسمعه المكاشفون من الانبيا والاوليا من الاصوات الهايلة لا يجوز ان يقال ان ذلك
بتموج هوا الى الدماغ فان تموج الهوا الى الدماغ يستلزم لقوة العظيمة لمصاكة في الدماغ
ومصادمته ممتنع وليست هي في العالم الحسي والا لسمعها كل سليم السمع من الحاضرين بل ذلك

مثال

مثال الصوت الموجود في العالم المثالي وهو صوت فقط فلذلك يجوز ان يكون في
الافلاك اصوات ونغمات موسيقية غير مشروطة بتموج الهوا والمصاكة ولا القرع
والقلع ولا يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها ولا اشجى من اصواتها كما لا يتصور ان يكون شوق
مثل شوقها فهم الملايكة المسبحون له اناء الليل واطراف النهار لا يفترون سلام على قوم
من المتالهين الكاملين الذين صاروا حيارى سكارى في شوق عالم الانوار وعشق جلال
نور الانوار وتنبهوا في سلوكهم ومواجيدهم بالسبع الشداد وهي افلاك الكواكب السبعة
وفي ذلك عبرة لاولي الالباب وكذلك في المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون
هذه الاصوات في مقام جابلقا وجابرصا بل في مقام هورقليا وهو الذي الكثير العجايب
يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة وحكي
فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفا جوهر نفسه وذكا قلبه نغمات الافلاك
واصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات الافلاك حفيف الافلاك ثم رجع الى البدن
ورتب عليه علم الالحان وكمل علم الموسيقى وقال صاحب الاخوان ومن وافقه من القدما
ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على ما ينبغي من الاوفق الصلابة والملاسة والحركة الدايمة
فحصل بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون احسن منها ولذا وقع بها سبب عشقها و
شوقها فللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين بل شم غير مشروط
بالانف كما هو عندنا مشروط بهذه الالات وهو امكان الاشرف بالنسبة الى الانسان و
الحيوان الذي هو ممكن لحسنها وموجود فيحكم بثبوته للافلاك قبلها بنا على قاعدة الامكان
الاشرف الاخس الذي عرفته وقال المعلم الاول انه يجب ان النفس لاكرم الاجسام والفلك
كذلك ومتى كانت الافلاك ذوات نفس فهي ذوات حس اعني حس السمع والبصر دون الذوق
اذ لا اغتذا لها ولا نمو وسكت عن الشم فلم يذكر حاله قال الشيخ ولاخوان
التجريد مقام خاص يتجردون على ايجاد مثل قايمة على اي صورة ارادوا اقول
يريد باخوان التجريد الكاملون في الحكمة النظرية والعملية والذوقية والكاملون في الحكمة
الكشفية والعملية فان هولاء لمواظبتهم على الحكمة العملية والرياضة يحصل لهم مقام عظيم
يقدرون فيه على ايجاد مثل قايمة بذاتها في العالم المثالي يكون لها مظهر في هذا العالم على اي
صورة ارادوا من الانسانية والفرسية والاسدية والطيرية وغير ذلك في هذا المقام هولاء

سماه في الكتاب الالهي مقام كن كما قال تعالى انما امرنا اذا اردنا ان نقول له كن فيكون
ومن انتهى هذا المقام ووصل اليه وجد عالم اخر غير الانوار المجردة والبرازخ الحسية
وهو العالم المثالي فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة لتلك الامثلة وتتخذ لها طلسمات حسية
ومثل قائمة تتعلق بها وتظهر بها ويتحرك وقد جرب من هذه المثل بطشات صعبة وقبضة شديدة
قاهرة كلها بالمثل المثالي لا بالحس ولها اصوات عجيبة غريبة لا يمكن الخيال ولا يقدر على
محاكاتها للطفها وغرابتها والعجب ان الانسان السالك عند تجردها في السلوك يسمع الصوت
المثالي يصغي اليه ويجد ايضا حينئذ خياله مستمعا الى ذلك الصوت فذلك الصوت هو
صوت من الملك المعلق في العالم الروحاني المثالي وكل من اختبر وجرب دخل في الشارات
الالهية التي هي عبارة اما عن خمود القوى او عن الحالة التي بين النوم واليقظة اذا يرى في العالم
المثالي الكثير الطبقات الغير المتناهية اشخاصا لم ير حتى يصعد من طبقة الى طبقة
من الصور الفاصلة المليحة وكلما كان صعوده اتم شاهد صورا اصفى واتم والذ ولا يزال
ذلك دائما في الصعود والارتفاع حتى يبرز في الاخير من اشرف الطبقات وافضلها واشبهها
بالانوار المجردة الى عالم النور على الترتيب من النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف الى الاشد
نورا ثم يبرز بعد الكل الى نور الانوار معدن السرور ولجا الوجود عن سلطانه وطبقات العالم
المثالي وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادي العالية فاشخاص كل طبقة غير متناهية
من اشخاص الانواع التي في عالمنا ومن غيرها وهذه الطبقات الاعلى منها نورانية شريفة وهي
طبقات الجنان التي يلتذ بها السعدا من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة
كدرة وهي طبقات الجحيم التي يتالم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة وبعضها
دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي اخر الطبقات وهي فوق عالم الحس يسكنها
المجرمون من الانس والجن وما في الطبقات التي لا تحصى من هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم
اما من الملائكة او الجن والشياطين لا تتناهى **قال** الشيخ واعلم ان كل شي
مما في العالم العنصري مصور في الفلك على نحو ما وجد ههنا بجميع هياته وكل انسان مصور
مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وكل شي فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير
مستطر **اقول** اعلم ان كل شي مما في العالم العنصري من انواعه البسائط التي
هي العناصر الاربعة ومركباتها المعدنية والنباتية والحيوانية واشخاص كل نوع منها من صغرها
و

وكبيرها مصور في كل واحد من الاجرام الفلكية ومنقوش فيها بجميع هياتها الجسمانية وكم عدد
كل نوع منها وعدد اشخاص كل نوع منها وكم يتم من حركات كل نوع في دور وكذا جميع حركات
كل شخص منها وسكناته والاحوال الجسمانية والنفسانية كلها وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص من
الانواع من دقيق وجليل مصور ومنقوش في الالواح العالية الفلكية لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها وضبطها فانها ابدعت منقوشة بجميع الكائنات وكما ان النقوش موجودة في سطوحها
المقعرة والمحدبة مملوة من النقوش على التناسب والترتيب الموجود ههنا فما امكن نقشه فهو منقوش
كصورة الانسان والفيل والبعوضة والذبابة وغيرها وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه ومن
النقوش غير محسوسة بالبصر لسعة الافلاك فان النقوش التي فيها انما هي على ما يليق بحال الافلاك
ولما الالوان والطعوم والارايح وساير الكيفيات والاحوال التي لا يمكن نقشها فيها كالحركات و
السكنات فهي منقوشة على نحو الحركات مثلا حال كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر
والنشو والنمو والتوليد وغير ذلك من اول الشي الى اخره كما نطق تنزيله بقوله تعالى كل شي
فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر على ما هو موجود من اول عمره الى اخره ويدل على ذلك رويه
الشي الواحد في النوم على هيات مختلفة واحوال شتى من اول نشوه الى اوان ذهابه بحسب الاوقات
على الترتيب الزماني ثم استدل على وجود النفس الناطقة وكونها غير جسمانية بان مظهرها قد يكون مع
البرزخ الجسماني كحال النفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلق
الذي هو روحاني كما هو الحال في النوم وهي يدرك في الحالين دايما ولحاظها مع الغفلة عنهما فليس النفس
احدهما بل هي مغايرة لهما ثم قال ولنذكر ههنا من الذكر الالهي ما يدرك به المتكلم الحق ويدرك به احوال
النفوس الانسانية وسلوكها الى الله وخلاصها من دركات الجحيم ومعرفة ذلك واحواله **قال**
الشيخ فصل مسطور في لوح الذكر المنزل ان السايرين الذين يقرعون ابواب غرفات النور محصلين صادرين
اقول الواح الذكر المبين يجوز ان يكون الانوار المجردة العالمة بجميع المعلومات
العقلية والمثالية والحسية ويجوز ان يكون نفوس الافلاك السماوية مع اجرامها المنقوشة بجميع الكائنات
ومن جملة ما سطر فيها ان السايرين يعني السالكين الى الله تعالى هم الذين يقرعون ابواب غرفات النور
وقرعها عبارة عن تحصيل العلوم الحقيقية والاخلاق المرضية وجلاء النفس بالرياضات والخلوات الموصلة
الى الانوار المجردة العقلية المعبر عنها بالغرفات النورية واذا كان القرع لغرفات النور العقلي مع
الاخلاص والصبر تلقاهم ملائكة الله المقربين منه وفي التلقي عبارة عن جذب بعض ولكل السالكين الفاتحين

لوجات النور بالمناسبة العقلية والتشريق وطلب الاشراق الذي هو عالم النور وتحيتهم تحايا
الملكوت وهو اشراقاتهم العقلية عليهم واصابهم الماء النابع من ينبوع الهها هو فيضهم المعارف
العقلية والعلوم الحقيقية ليطهروا بالطهارات العقلية النورية فان ذلك لطول القوم بحب طهارة
النفوس الواقفة علمه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية والخاء النصيرة هم المحققون الذين
الناموا على التسبيح المقدس عن ان يريد بالتسبيح التنزيه والتطهير المعنوي والثاني وكلاهما
والعكوف المواظبة على الشيء واللزوم عليه والخشوع الخضوع وكذلك القنوت وما هم طبقات
العالمين هو الله تعالى وهولاء القوم الموصوفون بالصفات الحميدة المذكورة يحتنون صحبة ابناء
الظلمات وهم ابناء الدنيا وهياكل القربات لعامتها والملاحن تلك الهياكل البدنية اصحاب حجاب
العزم وهم العقول النورية والناس هم كل الاسرة هو النفس الناطقة المحبوسة في البدن ويقتبسون النور
العقلي ملتبسة من مظهره ومحاله اولئك الذين قيدوا ما الصافين عند الله الاقدس وهم الملائكة المقربون
في المراتب العقلية سبحان الله الذي جعل الشمس سبيله وهي العقل والنيرين وهما الشمس والقمر طيفه
في العالم والجواري جملة وهي زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد في قوى الله يمنعون نعمة
الله في انفسهم فيمنعون على غيرهم بالفيض واشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله يشفعون ويزيد
باشخاص الضوء الكواكب المتاسة المستعون بنور الله فيشفعون النار ركن في العالم السفلية من المستعدين التي
الله التقديس والتطهير على قلوب الذين هم والهياكل المحارب يصلون وساجدون لهم ويقرون القران والاذكار
وساجدون ربهم فيقولون الهنا اطرح على غيهب الفكر والجهالة وظلمته ان عهدت الفكر دثار الجاهلين
الهنا ايناك الطاعنين واشارت اليك الارواح بالتقاديس والطهارات طالبات الترقي الى معاهد
الجلال والعظمة من كرسي الفسيح الذي به معاقد الكون والفساد ومطرح نورك العقلي والجمالي
الرشد فطرهن بابك ونتمسك المبين لقوى كنت تعوس (?) ولي البصاير والمعرفة في حولها الباحثين
طلبا للنور الازلي ورميت نحو عرصات ضوء الكريم ان ضوءك الكريم ونورك المجيد العرش عادات المتعبين
المتحيرين هذا انه الله عز وجل ادركت قوما اصطفوا باسطي ايديهم ينظرون الرزق السماوي
من العلوم والمعارف الكشف ولما انفتحت ابصارهم وبصائرهم وجد والله مرتديا بردا الكبرياء انه
فوق نطاق الجبروت والنطاقات هي العقول المجردة وعالم الجبروت عقول الحضرة الربوبية وتحت
شعاعه من العقول قوما من الانوار المجردة اليه ينظرون ولولا اولوا عزمهم في الارض من الكاملين
تطهرون الباقيات بجوار الله من الانوار المجردة هم الحجاب الارض يغضون المعاصي لقذفت السموات
وبالا

وبالا وعذابا على الارض فترتج وتموج فيطحن الظالمين بعث الله النبيين الى الناس ليعبدوا
الله فريق عبدوه على نسك وفريق زاغوا ما مكن عن الحق متعمدين فالذين عبدوه خاضعين
تسيرهم الله الى مشهد الضيا وهو العالم العقلي هم يحلون في صفوف الملائكة المجردة
وهم صفوف العزم ونقدسهم الله بطهارته فادامهم حينئذ عند الله في النعيم المقيم والعيش
الكريم دائمون واما الزائغون فلعن الله تعالى عليهم الذلة والمسكنة وهم على الكروش تحت حجاب
الظلمات الجسمانية ماكسون فسبحان الذي برئت لم الذوات الصالحات من ظلمات الهياكل
الى فضاء الانوار فوهبت لها السلطة والقوة والسعة فرجعوا الى قومهم مكرمين وضمان الرحمن
في الارض ان قوما تخيروا وتاهوا في شوق من نور الجلال والجمال الذي هو ماوى ارواح السرمدية
قبل الدهور اعلى الفلك الاعلى فهو قبة والحرم سرمدية داعيا بدل الدهر والدهور مبالغة
في الدهر قوله تضيفهم الى حجاب الحق اي تفيض نفوسهم الى حجاب الحق وهو العقول المجردة
فادامهم في عين الحيوان وهي الانوار المجردة على الاباد يسبحون في لجج النور يعظم موقع نوم
تجردوا عن الامور الظلمانية ووقفوا يركعون وفي دجى الليل يقطر لعينهم بالبكاء من خشية
ربهم كتب الله تعالى في زبور الرحمة الابد رعلى وجوههم عنبر متحين بلغوته مفارقين للابدان
الانسانية وحينئذ يجعلهم بلغاءها من الفائزين السعداء انه مطيع الرحمن يغشاه وتشمله من بوارق
الانوار الالهية والرحمة الربانية ما يليق باستعداده طوبى للانوار الالهية رحم الله حضر الطاهرين
قال الشيخ واردلحر عهد الله الى المرول ان يحيوا الذي على الحرم
اقول ذكر في هذا العهد جملة من المباحث العلمية والعملية من ذلك ان الوجب
لله عهد الى الامم الماضية والقرون الخالية وهو عهد ايضا للاجيال الاتية ان يحبوا داعي
الله من الانبياء المويدين والاولياء المذكرين بالمبدا والمعاد الروحاني والجسماني ويتركوا
المفتريات والكذب على الله تعالى من الاحزاب وهي القوى البدنية والامور الجسمانية التي
الامعان فيها والاشتغال بها افترا على الله تعد عنه كما ان الاعتدال فيها نقول انه يجب
المبادرة الى ضبطها والانتصار بالضروريات منها قبل المفارقة البدنية وغشيان الهيئات
الردية الحاصلة من الافراط فيها وعن هذا نقول قبل ان تشغلهم غاشية وقبل القيام الذي البدنية
هو انفصال النفس عن البدن وقواه ومن يطمس ادبارهم تعلقها بعد المفارقة البدنية
بالاجرام النجسة والابدان الدنية متعذبة بها بما اكتسبته من سوء الاعمال وهو الانقلاب الى

مصرع السوبيريون على النار كما يدب الحشرات على النار الذي هو عالم الكون والفساد وتمنعهم
الرجوع الى القوالب لانسية الوفا رقوها وحالهم في الاول هو العقل الاول وهو الكتاب عود العاجز
العاسقين الى وطانهم البدنية ومعاقلهم اللونية واقترا الخطيات لكتابها وحمد الحق الجاعى
رحمه الله التي اتصل الى المقيمين على عل الخطيات لان تاحد واستغفر الله بحيد والله تعالى له استفاد
كثير فنها الكتب المنزلة المرشدة الى طرائق العلم والعمل منها الاجرام الفلكية ومنها العقول
المجردة والكتاب الاعظم هو مجموع الوجود فينبغي ان احدا حد من الاستفادة وبجعل امامه من
مواظبته على العلم والعمل تخشى مكر الله وسوما مدة في الازل والفقول من الدار المفارقة البدنية
الى عرصة الهيبة التي هي المقامات العالية والبرازخ الهايلة الواجبة النها النفوس بعد الموت
وسيرى الجاحدون للمعاد عند البروز والظهور عن الابدان سطوة عظيمة لا يمكن ان يدفعها
دافع ولا يسع حينئذ منها انكار وشكر قول جعل الله في البيطة سبعا من المسالك عند الشارع ونفذ
عن كل سالك سبيله ويدل لا النسطا ارض البدن فان فيها سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة ورابعها
المتخيلة من الحواس الباطنة سادسة فاذا جازت النفس الناطقة هذه المسالك الستة وصلت الى السابع
الذي هو عالم الانوار المجردة وتم عنها واطمأنت واستقر بها القرار واما السالكون الذين يحجون التبتل
الى الله تعالى ليعتصموا ما قدر عليهم في الازل وسطر في الكتاب الاولى التي هي الانوار المجردة العقلية
ولا يمنعهم المرات البدنية عن السير الى العوالم النورية ولا يستعظم الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة
الجسمية المعبر عنها بحمارة القيظ وهو الحر الشديد عن السوالك مرضات الله صاحب الامر واما الذين يطرقهم
عند الباب وهم الفضلاء المكتسبون للكمالات العلمية والعملية وسماها بات لله تعالى في المصلون الذاكرون
والخادمون من الحكماء والمقدسون الصابرون في المناسك والعبادات والمتصدقون في عقلات قومهم
وجيرانهم والصادقون وهم اولوا العزم المشمرون في الجهاد الظاهر للكفار والمفسدين الباطن للقوى
البدنية بتهذيبها وتعديلها والسائرون في الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى يجوز ان يكون مراده
بالارض المعروفة وان المجردين من الفضلاء يسيحون فيها ولا يتخذونها وطنا وسكنا فهم كما قال امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه واشوقاه الى اخواني الذين في اخر الزمان اجسادهم في الارض وقلوبهم معلقة بالمحل
الاعلى ويجوز ان يريد الارض البدن وهم يسيرون في العوالم العلوية مكتسبين الكمالات العقلية بسبب
تصرفها لتفرغ البدن وقواه واصحاب السكينة الكبرى هم الذين تبتلت انوار الخاطفة والبروق
اللامعة فهم وصاحب ذلك كل هؤلاء الطوائف سيجدون من الله البشرى بالخلاص عن العلائق البدنية

الجسمية المادية وتوالله في الموقع الازلي والسفر السرمدي ووصول الى الروح الامين والعقل
المتين ثم لتحث دعوة كل مغلوب للظلامة وكل ذي نطاق حلقه بطلبها ان ينتظم مع العوالم
العلوية ورضوان الله وان الله تعالى ينصر الصابرين على باس الشياطين من اشرار اهل الدنيا والمعاندين
لها وتلبس العاجز العاسق سربال النار وهي الجلود السود الملبسة لانواع الحيوانات واما اسا الترى
الالهي فانهم لمخرجون من الدنيا الواهية ما يتبعهم في الاخرى الباقية واما المخذولون فحيوهم حائرين عند
المعاد عن الفضائل ويحارون عند التعلق البدني من الامور الجسمانية ما يزول عنهم عند المفارقة
على ما يصحبهم بعدها من الكمالات العقلية التي يعبرون بها على العقبات البرزخية المادية
وسوط الله وهي الالات الحديدية وغيرها من الالات لعذاب المعد لعذاب اهل النيران يتغنم
من كل شارد عن طريق الرشاد الى طريق الغي والفساد سمعت الملائكة صاح الابرار بالدعاء
من خشية الله والتسبيح والتقديس لنور الانوار فضرعوا فيهم اليهم وسالوه ونادوه ان يا صاحب
العظمة والكبرياء رب الاعلى وباصبر ادعات القدرة من العقول والاجرام الفلكية وصحح
الاكوان من الافلاك والعناصر صل عليهم وارحمهم ان صلاة الخير يفرح بها كل قلب يوم كثير الغمام
تحصيل الكمالات ربما ان قوما من السالكين صلحوا في معاملهم ويكونوا في بحار سكر طالبين كان حال الكل
اعني عالم الانوار العقلية وتبرؤا من الطواغيت من جميع الامور الدنياوية وتجردوا عن الشبح وهو الجرام
وهو عند المحققين كل ما يريد على مقدار الاحتياج بل توجههم في سلك الكرم فاجعل لهم من لدنك
حطا عن او نصا نصيرا استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الصالحات من تحصيل العلوم
وتهذيب الاخلاق ويصرون على التعبد والاعمال الزاكية ولا يتركون شيا من مصنوعاته
فان هؤلاء اذا وردوا عرصة القدس من الانوار العقلية يتشابهم ما عشق المقربين الذين قاموا المقام
الروحاني تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود ونالها وهو اول نور العقل وسيرها ولا في الدنيا
على اهل الفسوق قبل العود بالمفارقة البدنية الى ملك الله الرفيع وما لك الله هو العقل والنفس
ويجعل لهم ردا من جلال النير الاعظم وبهائه وحسنه فحينئذ يخضع لهم كل ذي طرف حاسر قال
الشيخ فصل ولنرجع الى المقصود الذي كنا بسبيله من العلم واعلم ان النفوس اذا دامت عليها ترتيبات
العلوية بطبعها ماذا لم العالم اقول لما عرفت ان النفس غير منطبعة في
البدن وهي منصرفة الجسمية الله وهذا الضرب من التعلق يجعلها اذا حل البدن عن مقتضى طبعه
ولا يستعد ان يكون النفس الشريفة العوية تجاورنا سرها المخصص بها بشرط الا يستغرق في الشهوات

الجسمانية فيكون هذه النفس لها من القوة ما تمرض وتبرئ المرضى وتهدم طبايع وتركب طبايع وتحيل
ايما العناصر بحيث تجعل النار غير النار والارض غير الارض وتحدث ما ارادتها امطار وخسف وغير
ذلك من المناسبات وتحصل لها ذلك لاستعداد اشراق الانوار العقلية عليها ودوامها والحاصل يكون
مادة العالم العنصري مما يريد وتسمع دعاوها في العالم الاعلى ويكون مقدرا للحق القضا السابق ادعا
شخص بسبب الاجابة في شي معين فيكون الدعا مع الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد جزء العلة
والنور السانح الروحي الفائض من العالم العقلي على بعض النفوس هو اكسير القدرة والعلم واصل ذلك
فاذا حصل ذلك النفس اطاعها العالم والنفوس المجردة وهي لكاملة الحكميين المواظبة على الرياضات
تقرر فيها مثال عقلي من نور الله عز وجل وتمكن فيها نور روحاني جلالي فيتيسر لها خلق بعض الاشيا
قوله والعين المسموم لنورية واهم يؤثر في الاشيا فقد يها **اقول** الاصابة بالعين
والتاثير بها مبداه هيئة نفسانية معجبة تؤثر في فساد المتعجب منه بخاصة موجودة في نفس المتعجب والمابه
العرهة عند مالمئة الاول مبداه الهيات النفسانية للعارفين ويدخل فيه الاصابة بالعين والسحر بانشراه
النفوس الاوهام والعزيمة منها ويمنع للعارفين لزهادات نفوس العارفين ستعمل في الحرو
للحرم في الشرو ويستعين السحر بخواص الطبايع والكلام الثاني مبداه خواص الاجسام الارضية
كجذب المغناطيس وكل ما يدخل في هذا القسم يسمى بركات الثالث الطلسمات ومبداها الاجرام
الفلكية مع امتزاجها ارضية او قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية لمناسبة بين القوى
الفاعلة والمنفعلة بتعنق وجودا مارغرمه **قال** الشيخ ولاخوان التجريد
تشرق عليهم انوار ولها اصناف **اقول** اذا صفت النفس عن العلايق البدنية
والعوائق الحكمية وداومت على الرياضات والمجاهدات ولازمت الذكر الدايم لنور الانوار والانوار
المجردة ربما لم تلبث نزل بها الانوار الخاطفة بالبوارق اللامعة فمنها ما يرد على اهل البداية
ومنها ما يرد على المتوسطين الى ان ينتهي الى الخمس عشر للمتوسط واول مراتب المنتهين في السلوك
وهذه الانوار يختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون
مراتب انوار السانحة الفائضة من العقل على اهل البداية والمتوسطين الى اخر مراتب المنتهين
على ترتيب الانوار التي ذكرها الشيخ وقد يكون على خلاف ذلك ولا يمكن ضبطها وتعيينها ولحصرها
في عدد من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لا بد من ورودها في اول الامر والضابط
الجامع انه اول ما يظهر لاهل البداية انوار خاطفة وتسميها اهل التصوف الطوالع واللوامع

ملكة م
وهي سريعة الانطفا كالبرق الخاطف ثم يكثر عليهم هجومها الملكة فيهم اذا امعنوا في الارتياض
ثم يكثر هجومها عليهم بخروج عن اختيارهم هجومها ان هذه الانوار الخاطفة تثبت النفسهم حينئذ
تسمى سكينة ثم اذا توغلوا في الرياضة بحيث تصير السكينة ملكة مستقرة تحصل لهم في وقت شاوا بعد
ذلك يحصل لهم نوع عروج الى العالم العلوي وما دامت النفس مبتهجة بذاتها وبلذاتها فهي
بعد غير واصلة فان النفس المبتهجة باثر الحق الواصل اليها لها نظران نظر الى الحق ونظر الى
ذاتها المسرورة به وحينئذ لا يحصل الوصول التام الحقيقي ثم بعد ذلك يغنون عن نفوسهم
الملتذة وعن شعورها بلذاتها وهذا غير مناف لكون النفس لا تغيب عن ذاتها وان ذاتها عبارة
عن ادراكها لذاتها فان المراد بالغيبة عدم ملاحظتها لذاتها الا من حيث هي لاحظة
بهذا المعنى لاحظ فان اللحظ هو انه لاحظ لنفسه والملاحظة الثانية فليس هي ملاحظة النفس
لذاتها الا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة بسبب الحق وهو المعاين للنفس والفنا ان
لا يحس السالك بشيء من بدنه وحواسه والخارج عنه بل يغيب عن الكل ذاهبا الى ما يتحد به
وبالجواهر العقلية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب فقوله وهذه كلها اشراقات على النور
المدبر اقول معناه ان الانوار السانحة الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات عقلية
من العقل المفارق على الانوار المدبرة الانسانية فقد يهتدون من هذه الانوار الى معرفة
انفسهم التي عليها الاشراق وكان صاحب الاشراق مستبصرا ذكيا نورانيا ومما لا يهتدي
الى شيء من الانوار لبلادته وظلمة نفسه ورداءة مزاجه واذا حصلت الاشراقات النورية
على النفس فقد ينعكس النور من النفس الى هيكلها البدني والى الروح النفساني فظهر الاثر
المشرق على البدن فاظهر ظهورا بينا مع حسن تام وابهة وهذه الانوار التي ذكرها الشيخ الى
ههنا هي علامات السالكين المتوسطين وقد يحملهم هذه الانوار اذا قويت في بعضهم لاستعداد
تام من النفس والبدن للعمل فحينئذ يمشون على الما والهوا وقد يصعدون الى السما مع
ابدانهم ما ليه فيلتصقون ببعض السادة العلوية من الكواكب السيارة والثابتة وقال
في اخر المطارحات واما المشي على الما والهوا والوصول الى السما وطي الارض فلما يكون للجماعة
من السالكين بشرط ان يكون النور الواصل اليهم على العمود حتى يحدث في الشرق الاوسط واما
يكون على طريق السالكين ويستحيل المتوسط من السلاك واما الفضلا ولا يلتفتون اليه قوله
وهذا احكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهو نقلنا ذات العجايب يعني الصعود

الى السماء مع ابدان انما يكون من احكام الاقليم الثامن الذي هو عالم المثال فان الارض لما
انقسمت بسبع اقاليم كان الثامن هو عالم المثل المعلقة الذي يوجد منه الابدان الصاعدة
الى السماء فان صعود الابدان العنصرية اليها محال واظهار العجائب والغرائب من الانبياء و
الاولياء اكثر ما يكون بسبب الوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه وجابلق و
جابرص هورقليا فهي اسماء مدن في عالم المثال نطق بها الشارع الا ان جابلقا وجابرصا
مدينتان من عالم العناصر المثل المعلقة واما هورقليا فمن عالم الافلاك فافهمه **قال**
الشيخ واعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا وان لم يخرج عن
نقبة علاقة مع البدن **اقول** لما ذكر الانوار السانحة الواردة على اهل البداية
والمتوسطين وانتهى الى اخر مقامات المتوسطين المتصل باول مقامات المنتهين الذين
لا نهاية لهم في السلوك اذ السلوك الى الله وان انتهى السفر فان السلوك فيه لا نهاية له الا انه
ذكر من مقامات المنتهين مقاما واحدا هو العام في السلوك لا يصل اليه الا القليل منهم من
الانبياء العظام والحكماء العلماء وهو كما ذكره ان اعظم الملكات الكمالات الانسانية في السلوك في
الله ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر الاسفهبد عن الظلمات
البدنية انسلاخا وان لم يخرج عن نقبة علاقة مع البدن وقواه الا انه مع ذلك لشدة نوريته
وكثرة وصول الانوار السانحة اليه ودوام توالي فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلي
تجرد عن البدن وبرز منه الى عالم الانوار العقلية المحضة وصار كانه متعلق بسلك الانوار القاهرة
العقلية وحينئذ يرى الحجب النورية الالهية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط وكمال نور
الانوار الحي القيوم كانها شاعة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته تلك الملوك وقاهر الوجود
كله كما يرى الكواكب المشرقة واضواءها عند طلوع النير الاعظم كانها معدومة لا نور لها في الوجود
وان كانت في نفس الامر لها انوار وضياء ويصير هذا النور المدبر البائن الواصل الى هذا المقام
كانه موضوع في النور المحيط بالكل نور الانوار وينبوع الحيوة وهذا المقام عزيز جدا قل من
يصل اليه من السالكين وقد وصل افلاطون الالهي الى هذا المقام الشريف وحكاه عن نفسه وكذا هرمس
الهرامسة واساذقليس وفيثاغورس وغيرهم من اكابر الحكماء وهو ما حكاه صاحب شريعتنا هذه محمد
صلى الله عليه وقد قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله تعالى ثم دنى
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وكذلك وصل الى هذا المقام العزيز جماعة من الاولياء ومشيخة الصوفية

المنسلخين عن الابدان الناسوتية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي الحسن الخرقاني
والحسين بن منصور وذي النون المصري وغيرهم من اولياء الحكماء والمنسلخين عن النواسيت والخالعين
الادوار عن هذه الامور العظيمة وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن
لم يشاهد من نفسه هذه المقامات لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية على النور المدبر
فلا يعترض بعقله الزري ونوره الكدر على اساطين الحكمة والنبوة والولاية فان ذلك نقص وجهل وخبث
وكل من عبد الله تعالى على الاخلاص لذاته ونعاق ومات عن الظلمات البدنية والامور الجسمانية
ورفض مشاعرها واقتصر على الامور الضرورية شاهد من العالم العلوي احوالا لا تشاهد غيره
قوله وهذه الانوار ما يشبه العز فيتبع في الامور المتعلقة بها وما يشبه المحبة فيتبع
في الامور المتعلقة بها **اقول** الهيئة العرضية اما ان يكون في الجسم وهي العوارض
من المقولات العرضية غير الجوهر وكلها حالة في الجوهر الجسماني واما ان يكون في المجرد عن المادة وهي
الهيئة العقلية ولا يمكن ان يحصر حصر الهيئات الجسمية عندنا نعلم عقلا ان العالم الجسماني ظل ونموذج
العالم العقلي وان العالم الروحاني فيه هيئات نورية وجهات عقلية ومناسبات روحانية كالمحبة
والقهر والعز والفقر والذل والاستغناء والكبر والتواضع واللذة وغير ذلك من الهيئات التي لا يمكننا
حصرها وعدها وكذا الاشعة المختلفة السانحة لاختلاف الذوات العقلية والمشاهدات الكثيرة
التي للانوار العقلية والمناسبة التي بينها كلها هيئات عقلية ومشاركة بعضها مع بعض وغير ذلك
من الهيئات الدقيقة العقلية التي يخفى اكثرها على ابناء البشر ما داموا ملابسين للظلمات البدنية
والشهوات الجسمية فاذا وقع بعض هذه الهيئات العقلية في العالم العنصري لاستعداد في المواد
الجسمانية حدث فيها ما يقتضي ذلك من الجسم المنتقل او الصنم الهيكلي وهيئات جسمية لا تستقل بالقيام
بالذات واما الهيئات النورية السانحة الفائضة من العقل على الانوار المدبرة المتعلقة بالابدان
البشرية فما يشبه العز فيتبع في الامور المتعلقة بحيث يصير ذلك النور المدبر الفائض عليه النور
السانح الذي يخالطه هيئة نورية عقلية تقتضي العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم وما يشبه المحبة
يتبع في الامور المتعلقة بالمحبة فيصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات
يتبع كل واحد منها فيما يتعلق به وفي الانوار العقلية وهيئاتها السانحة عجائب لا يمكن الاطلاع عليها
بالكلية ما دام النور المدبر في علائق الظلمات ولما كانت هذه الهيئات العقلية كلها بالقوة في
النفوس الناطقة وانما يخرج الى الفعل عند حصول الاستعداد بالعقل المفارق فكل من قدر على

تحريك قوتي عزمه ومحبته واخراجهما من القوة الى الفعل بحكم نفسه على الارشاد وبحسب كل قوة و
تحريكها واخراجها الى الفعل بحكم نفسه فيما يناسبها من الارشاد لا غير والصاعد الى العالم العلوي
انما هو المكرور وهو الكثير الفكر في العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر على ذلك الواصل
الى الامور الحقيقية وسائها ومن الهمم الوصول الى المقامات العالية والرجل لسامعه والمحادث
هي الامور المخوفة والمهاول الامور الهايلة والتخايير الامور المخبرة الواقعة على عالم المشاهد لكلها
معينة للسالكين من اصحاب الفكر الصحيح في الاراء الالهية والامور الشيطانية انما وساوس
الهمة وقوة العزيمة يكون بالمدركات العقلية والمبالغة او المحبة المهمة لكل قوة من القوى
المذكورة بحسبها فمد قوة العزم على قوة القهر وبمد قوة المحبة على الجذب فيحصل للسالك المقصود بقوتها
كثير من الارشاد والمستبصر بالعلوم الحقيقية والاسرار الرياضية له الغير التامة فكثرها عنايته
وسيره العقل الحاصل له والصبر مع عزمه الامور والترفه مفوض الى الشخص العالم بالكمالات فان
الاسرار الالهية والحقائق الربانية مفوض ومستودعة الى الامام العالم بالعلوم الحقيقية
كلها ويجوز ان يريد بالكتاب حكمة الاشراق المشتملة على لب الحقائق الالهية ويجوز ان يريد به الكتاب
الالهي من العقول والنفوس الفلكية او الوجود كله والقرب الى الله مع تقليل الطعام والسهر
والتضرع الى الله عز وجل حتى تتسهل السبيل اليه فان هذه الامور كلها منورة للنفس ومعدة لها
لافاضة العقل الفعال النور عليها ومسهلة للسبيل الى الله تعالى واما بلطف السر ما الافكار
فهو الفكر الذي يكون معتدلا في الكم والكيف عند اعتدال احوال البدن في المآكل والمشارب
وساير الاحوال البدنية الشاغلة عن الامور العقلية فهذه الافكار تعد النفس لشروق نور اشراق يعدها
لادراك المطالب بسهولة واذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع من المبادي
الى المطلوب تشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما في نفسها من القوة الى الفعل من غير طلب
وتعب اما فهم الاشارات من الكراسات الى تقدس الله عز وجل فهو ان يكون السالك مع مراقبة
احوال نفسه وحضوره مع ربه وملازمته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة في العالم السفلي
ولا يحدث حادث كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بتقدس الله تعالى وعظمته فان
العوالم كلها مع كونها من الله تعالى وكلها متناسبة ولكن دوام الفكر والذكر لجلال الله وكبريائه
كلها يفضي الى هذه الامور الشريفة المذكورة والاخلاص في التوجه الى نور الانوار لان كل
عمل لا اخلاص فيه لا حاصل له فان الاخلاص يعد النفس لادراك الامور الشريفة ولهذا قال صلى الله

عليه من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وقد جاء في الكتب المنزلة
والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التي فيها الريا واعتداد الاعمال القليلة الخالصة لله تعالى
وتطريب النفس اصل في الباب فان الحكماء والاطباء ذكروا ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها
وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخمد وتطريب النفس بالالحان الموسيقية والنغمات الموزونة
الثقيلة المملة والتخيلات المناسبة وذكر جلال نور الانوار كل هذه اصل في هذا الباب
بعد الاشراق لانوار الالهية والوصول الى الله تعالى وهذا كله ما يوفي الحال الاول الذي
للسالك اما الحزن فانه يؤتى في الحال الثاني الذي له ولكن يستعمل في هذا الباب قراءة الصحف المنزلة
على الانبياء وسرعة الرجوع الى الله تعالى وهو الذي له الخلق والامر فالخلق عالم الاجسام
والامر عالم المجردات فجميع هذه شرائط يعدها السالك الى ما ذكرناه من الامور الشريفة والانوار
الالهية اذا كثرت على انسان وتوالت عليه كسته لباس العز والهيبة وانقادت له النفوس
وسعته وعند الله لطلاب الحق مورد عظيم وما الحق عبارة عن الخلود الابدي الذي
لا ينقطع على افضل الاحوال وذلك غير حاصل الا بالحصول الكمال العقلي الذي هو ما الحق على
الحقيقة فهل من مستجير من ناره وعذابه سهروردي الملك والملكوت والملك عالم الاجسام والملكوت
عالم المجردات هل من مشتاق الى العالم العقلي فيقرع باب الجبروت وهي الحضرة الربوبية فهل
من خاشع ومتواضع لذكر الله فهل من ذاهب الى ربه بقطع العلائق البدنية والامور الظلمانية
ليهديه الكريم ما ضارع امر قصد بحجابه الكريم ولا خاب انسان وقف ببابه العظيم اوصيكم اخواني
بحفظ اوامر الله ونواهيه الواردة الينا على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه بالكلية
الى الله تعالى وترك كل ما لا يعنيكم من قول وفعل مما لا حاجة اليه في تحصيل الكمال الحقيقي وقطع
كل خاطر شيطاني يجر الى العالم السفلي واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاشتغال به والعمل بما فيه
مما يقربه الى الله والاحتياط عليه وصونه من غير اهله ممن لا يعرف قدره ولا يفهم غوره والله
خليفتي عليكم وانه الدائم الوجود الاكبر الجود الظاهر في طباق السموات والارض وهو القائم
على كل نفس بما كسبت ونعم الخليفة خليفتي علينا ايها الشيخ الفاضل والرجل الكامل رضينا بنور
الانوار ومبدأ الوجود ربا والها وخليفة لا اله الا هو اليه المصير **قال** الشيخ
الفيلسوف الكامل المحقق شهاب الحق والملة والدين قدس الله نفسه وروح رمسه فرغت من تأليفه
في اخر جمادى الاخرة من شهور سنة اثنين وثمانين في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج

الميزان في اخر النهار وايما ذكر اجتماعهما في برج الميزان لان ذلك الاجتماع له مدخل في تسهيل تاليف هذا الكتاب لجلالته وعظمته ولا يمحو ويعطوه الا اهله ممن يستعد لفهمه ويهذب لعلمه ممن اشتغل بعلوم المعلم الاول ارسطاطاليس واستحكم طريقة اتباع المشائين وتخلق بالاخلاق المرضية وهو محب لنور الله تعالى الوصول اليه وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب وهم معا سامع يحقق الحكمتين العلمية والعملية يجب ان يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا الى التامل لنور الله عز وجل وعلى ما يامره قيم الكتاب كيفية هذه انه اذا اراد الرياضة الاربعينية يجب عليه اولا ان يقطع العلائق والعوائق الخارجية بالكلية حتى لا يبقى له هم الا في خلوته بعد ان ينقى بدنه من اخلاط الردية على قدر الاحتياج ثم يجلس في بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويكون قوته قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمرق المحكمة الطبخ الحدثة الامتزاج المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والحوائج والتوابل النافعة بدهن اللوز او شيرج او جوز وما اشبه ذلك ويصوم الى غروب الشمس ثم يفطر بعد صلوة المغرب بما هو عادته ويترك كل ليلة من طعامه لقمة من خبز وملعقة من طبيخ ولا يحلق راسه ويدهنه من الادهان الطيبة ولا يخلو من الروائح الذكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقدسيين من الملائكة وروحانيته ومساحضرته بالقلب واللسان ويعرض عن البدن وما فيه ويحس بنفسه كانها فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا فان دامت هكذى فانها برق ثم حرق ثم طمس وهي معلقة عند ذات الذوات بالمحل الاعلى فالبوارق انوار فائضة على النفس من العقل الذي تمر كالبرق الخاطف وقد ذكر الشيخ جملة من اصنافها والحرق معناه ان الانوار الواردة على النفس اذا دام ورودها عليها بحيث تحرق لها الاجسام يسمى حرقا واما الطمس فهو احد المراتب وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها وهنالك يحق الوصول ويريد بقيم الكتاب الواقف على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب وينبغي فاذا بلغ الكتاب اجله يعني انقضت مدة الاربعين يوما واشرف على الانوار والاسرار فعند هذا له ان يخوض في هذا الكتاب ويباحث فيه ويعرف اسراره ويحل رموزه ويعلم المباحث فيه انه قد فات المتقدمين من الحكماء والمتاخرين منهم ما يسر الله تعالى على لساني منه وهذه دعوى لا تظهر صحتها الا لمن وقف وقوفا جيدا على طريقة الحكماء المشائين ثم اشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ووقف على معرفة النفس والمجردات العقلية فحينئذ تظهر صحة هذه الدعوى والنافث القدسي هو روح

القدس كما قال صلى الله عليه ان روح القدس نفث في روعي ان نفسي لن تموت حتى تستكمل رزقها احبب ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وقال بعض المكاشفين قسمان احدهما نفث في الروع وهو الالهام للنفس وثانيهما معاينة الحقائق كفاحا والفاصول معاني هذا الكتاب والهامها وان كان دفعة واحدة فان كتابتها لم تتفق الا في اشهر لموانع الاسفار. **قوله**

ولها خطب عظيم ومن جحد الحق فسينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام **اقول**

معناه ان هذا الكتاب عظيم القدر جليل الشان فيه الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة وحكمته هي الحكمة التي قررها افاضل الامم السالفة والاجيال الخالية في كل دور وتحولها كانوا يطوفون منها ملخصون ولهذا لما مدح هذا الكتاب في المطارحات وفي اكثر كتبه حتى انه قال باني لو قلت ما صنف في الالهي غيره لصدقت وحكم الشيخ باعتقاده وحاصل سيره وسلوكه هو هذا الكتاب باعتماده عليه ووصوله الى الله تبارك وتعالى وهو امر عظيم وخطب جسيم وقد قال في اخر المطارحات ولا نعلم من شيعة المشائين من له قدم راسخ في الحكمة الالهية اعني فقد الانوار المذكورة في حكمة الاشراق ولولا انقطاع السبيل الى الله في هذا الزمان ما كنا نغتم ونتاسف هذا التاسف وهو ذا قد بلغ سني الى قريب من ثلثين سنة واكثر عمري في الاسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم اجد من عنده خبر من العلوم الشريفة المذكورة في حكمة الاشراق وصحح احوالي الانقطاع الى الله تعالى المداومة على التجريد ومفاتيح هذه الاشياء مستودع في حكمة الاشراق لم يذكر في موضع كما ذكرناه هناك وقد رسا الخطاب بخصم جنة الاذاعة واذا كان شان هذا الكتاب هذا فهو حق محض من جحده انتقم الله منه في الدنيا والاخرة وهو عزيز ذو انتقام **قوله** ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذي يكون خليفة عنده علم الكتاب **اقول** اذا كان شان هذا الكتاب على ما ذكرناه وكان عظيم الشان جليل القدر لا يعرف ذلك الا الاقلون ويحتاج الراغب في معرفته الى تمهر علوم المشائين والوقوف على اصول الاشراقيين والتجرد والرياضة البالغة وكيفية احوالها وكل هذه لا تستتب الا بالشيخ الفاضل والقطب الكامل المطلع على فقه هذا الكتاب في معاسه الدرين من الطالب ما لم يراجع الى الشخص الذي يكون خليفة الله في ارضه عنده علم هذا الكتاب اعني حكمة الاشراق او الكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات فهو كتاب الله الاعظم وكل موجود فيه حرف من الحروف وكل

عرض من الاعراض بعظم ولعراب لذلك الحرف **وصل** واعلموا اخواني ان بذكر
الموت من المهمات **اوصل** واي مهم يكون اعظم من ذكر الموت الذي لان
فرنا منه ادركنا وان وقفنا اخذنا وهو امر ضروري لا بد من نزوله علينا واخذه بنواصينا
فاي فايدة في الاحتكار ولا اشتغال بالامور الدنيوية وهي متروكة ورا ظهورنا عند حلول
الاجل فينبغي للعاقل في الايام اليسيرة ان يسعى في تحصيل الكمال الذي لاجله خلقنا ويستعد للموت
ويفرح به فانه الباب الموصل الى الله تبارك وتعالى ولا يكرهه الا الجاهلون المشتغلون
بالامور الفانية والاحوال الزايلة الدنيوية وقد قال عليه السلم من كره لقاء الله كره الله
لقاءه ومن احب لقاءه احب الله لقاءه فان محبة اللقاء دليل على تحصيل الكمال والخير والكراهة
للقاء دليل على الاهمال وقد قال صلى الله عليه وسلم اكثروا من ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره
احد في ضيق الا وسعه عليه ولا في سعة الا ضيقها وخوف الناس من الموت سببه الجهل والضعف
فان الموت لا يطرا على النفس الناطقة ولا بعدمها بل هو مفارقة البدن لا غير فاذا تيقن
العاقل ان الكون في هذا العالم محال وان كون النفس في العالم العلوي اصلح لها من كونها
في هذا العالم الخسيس ذهب عنها فرق الموت وخوفه واشتغل بما يصلحها في المعاد ويقربها
من الرشاد ويذكر الموت مع انه لا يقرب اجلها ولا يبعدها ملتزما القناعة بما رزق والمبادرة
بالتوبة قبل الاوبة والنشاط في العبادة واما الدار الاخرة فهي الحيوان لو كانوا يعلمون
يعني ان الدار الاخرة ليست كالدار الدنيوية التي ليست الحيوة الحواسية فيها الا في الحيوانات
فقط دون غيرها من النبات والجمادات بل الدار الاخرة الفلكية والعقلية كلها حيوة — والراحة نسخة
ليس فيها شي يخلو عن الحيوة والروح والريحان فانها طبقات الجنان المملوة من اللذة و
الرحمة والرضوان فيجب على العاقل ان يولي وجهه شطرها ويسلك الحق عليها فاذكروا
الله كثيرا فان الذكر الدايم بالاخلاص يجر الى الله تعالى والدار الاخرة كما جا في
الاحاديث النبوية ذاكر الله في الغافلين كشجرة خضرا بين اشجار يابسة وقد وردت ايات
كثيرة في الذكر والمواظبة عليه وانه اصل طريق الاخرة ولا تموتن الا وانتم مسلمون اي اخبرهم
ان لا يموتوا الا وانتم مسلمون يعني مستسلمين منقادين للحق في جميع الامور اللهم اني اسالك
يا ربنا الهي وانك لكل شي تعلم ربنا ما انت اهله ولا تكلنا على انفسنا طرفة عين ولا الى احد سواك
وانظر لنا يا رب خير الدنيا والاخرة واصرف عنا شر الدنيا والاخرة واسترنا واجبرنا و

انصرنا

وانصرنا وطهرنا من ادناس الطبيعة واسعدنا بكرامتك بالخير ما امهلتنا ومثلنا انك على ما تشاء
قدير وبالاجابة جدير وهذا اخر ما يسر الله وافاضه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم
والنبا الكريم الذي لم يتقدم احد من الفضلاء والسالكين على حل رموزه وكشف غوامضه وتنقيح
مشكلاته وبيان معضلاته لان هذا الكتاب مبني على الاصول الكشفية والقواعد الاشراقية
والمناهج الرياضية ولا بد في فهمه من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط بل بالمجاهدات
والرياضات حتى تعاين تجردها من جميع الجهات والاحياز والمسول ممن ياتي بعدنا من الحكما
والفضلاء المناهين المطلعين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار الالهية والحقايق الربانية
ان يعذرنا في سهو طغى به القلم او خطا زلت به القدم فان الامر عظيم والله تبارك وتعالى
غفور رحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين وصلواته على
سيدنا محمد النبي الامي وعلى اله واصحابه وسلم تسليما كثيرا فرغ من تسويده الفيلسوف الكامل
والعارف الفاضل قطب العارفين سلطان المحققين الموحد باللاهوت والراقي الى عالم الجبروت
الحكيم المعظم الرباني شمس الحق والملة والدين افضل المتقدمين والمتاخرين غياث الاسلام
والمسلمين خليفة الله في ارضه محمد بن محمود الشهرزوري لا زالت شموس علومه مشرقة في الافاق ولا برحت
اغصان طلعه مخضرة الاوراق في عشرين من رجب من سنة خمس وثمانين وستمائة

لكن هذا الرسالة [illegible] الشريعة
والكتب اللطيفة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک وسلم عدد ما فی ملکک صلوة وسلاماً دائمة بدوام ملکک
اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد حتی لا یبقی من الصلوات شیٔ اللهم بارک علی محمد وعلی آل محمد حتی
لا یبقی من البرکات شیٔ اللهم ارحم محمداً وآل محمد حتی لا یبقی من الرحمة شیٔ اللهم صل علی محمد وعلی
آل محمد وبارک وسلم کلما ذکره الذاکرون وکلما غفل عنه الغافلون اللهم صل علی محمد صلوة تکون
لک رضیً ولحقه اداءً واعطه الوسیلة والمقام المحمود الذی وعدته والجزه عنا ما هو اهله
واجزه افضل ما جزیت نبیاً عن امته وصل علی جمیع اخوانه من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین

منه خواجه صفی الدین عبد المومن ابن یحیی

کند بچشم من از رخ خالش | ازان زیم که درچشم من نیفتد
هر دل که ز تیغ بلا هایش فرو برد | عجب که در میان نار جرخون
دلم زان باد هانش از کلفشود | که زهر که سخن هر دون نیفتد
بکن عالیتم امروز زنده آتش شوق | چنان شوم که تمام کند او شقا

مرحوم مولانا رجال مرحوم رحمه الله

مدتی همه بسیط زمین رفتم | صحبت هر فرقه ای ازو جستم
خود خود بین کوه منت | که بصدق و نیاز می جستم
در تماشای سبز محمود | همه خیر یار باز می جستم
در تمنای قامت محبوب | همه عمر دراز می جستم
تا پس از وصل بدانستم | در همه کار هم جو باز می جستم
تخته یکی که تو ز هیر علم | همه مشکل ازین باز می جستم

[illegible]

لمولانا السعید المرحوم افضل المحققین رکن الملة والدین سعید الدین

بعد ای که ذات قدسی او | فارغ از ظلمت هیولا نیست
فخر اللسان جمع هر دو | در جهان ذکر وجهان با نیست
بر سوی ذره هدایت او | عقل کل در مضیق حیرانیست
آستان سپهر جرح او | قبلهٔ سالکان روحانیست
کرد من در فراق خدمت تو | در جنون عذاب تنهانیست
در دلش شعله های دو نعل تاب | بر سر شرح جهان طوفانیست
جاودان مرحشم و زلف بتان | جنت بیماری و پریشانیست
که صد ذلت کو زجاه ترا | در دعاگویی و ثناخوانیست
بلبل بوستان مدحت تو | طبع و خاد رکن بکرانیست

[illegible]

رکنهم عطا اماه الله
الحجوم الصیامه بحیاه مرتاد
وقال ان الی حرص الله عنه
ومن منع الحکمة اهلها اضاعه ومن منع المستوجب فقد ظلم
وکان تم علم الدین برید یبوء بوزاد وائم اذا کتم
وقال عیسی علیه السلام یا معشر الحواریین الحق
اقول لکم لا تمنعوا الحکمة اهلها فتظلموهم ولا
تنطقوا بالحکمة عند غیر اهلها فتظلموا الحکمة
ومن حالم الحکمة نام رحمه
سأشار لغیر ما حکمت لاتی لذالم السائل
لا اجابة السائل
للدرحیم الغزنوی

تحکم کند در بر الطاف بیغ تباقت
هر خم نهاده آن الطاف سر گرفت
منت خدا بر آن که بشنیده نکرمن
آخر ما خوانده و بی تحسر گرفت

اللهم طهر بروح القدس الشریفة نفسی وآیة بحکمة البالغة عقلی وحجتی وماکان من
واحفظه علی وما کان من ضعفنا تممه بکمالک وجبتی اللهم ان السماء سمائک والارض ارضک وان العالم عبیدک
وخلقک اللهم انی اعوذ بک من شرهم واداری بک نحورهم ان شاء الله فسبحان الله حین تمسون وحین تصبحون وله الحمد
فی السموات والارض وعشیا وحین تظهرون تخرج الحی من المیت وتخرج المیت من الحی وترزق من تشاء بغیر حساب
الی الغزالة

هذا ما کتب
فی آثار دیگر بعضی ن
بسمی اما بیسه خاتان ایشان نوشته بود . الرحیم او
و دیگر کاسه دار ایشان نوشته بود . و انگشتری حضرت سلیمان نوشته بود
بخوانی خود و خشنود دیگر کاخی . بر ایشان نوشته بود حشمت
مکتوم نامه خود هر کرسی نام باشد . بر انگشتری ورقه بود خدمت
مرکب نشان بامان کسی نشان شود . بر کاسه نخستین نوشته بود دیعم بزم بکو بر طاق خدمت
کینه کشته ناز که . بر ظهر کتاب بوسط نوشته بود . رابعه شاه نوشته بود هر که
بعقضه محتشم نوشته بود . تحیت کیانه و در ارادت و دیگر . بر طالع ارسلان . رعایت کشت
بازار صحبت کشاده شود . بر علم ذوالالفقار نوشته بود . بر چه روز کار بر صحف سلطان نوشته بود ترکان خوزان
نوشته بود . بر تعویذی از فرزند کلاه کوس مسندی باشد . بحی ابراهیم سلام علیه السلام نوشته بود . بر کتاب ابو سعید ادهم نوشته بود
بعضی خود نمنان است . بر کاسه عیسی علیه السلام نوشته بود . مرکب کیسا بود در بیع باشد . داشتن عدم در اداره کند
صوران کلام جام زمین . بر پرده حاتم طائی نوشته بود . بر تخت بتا نوشته بود . بر قصه سکندر نوشته بود . بر ایوان کسری نوشته بود کسی بنوبر ساسان
بر خیمه صحاک نادی نوشته بود و خط آن دیده بود . بر تخت بنا بود نوشته بود . و بر زین کیخسرو نوشته بود . بر دوات بابک هندو نوشته بود کا
و روزگار خواهی جان روزگار خواهد . بر دره افراسیاب نوشته بود . مرکب انعاقت تبنیه بود که . بر دو الفقار علی
علامت نیکو طالع است . بر دره عمر بن الخطاب رضی الله عنه نوشته بود . مکر از طالع ایشان بود و این است هذه کلمات
رضی الله عنه نوشته بود . و کلمات علی کم الله وجهه المعنی لا یموت ٥

۲۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نجينا من مباحث العلوم الرسمية بالمن والأفضال نا
واغنانا بروح المعانية عن مكابدة النقل والأسناد لا لا وأبعد
وانقدنا تماما لا طائل تحته من كثرة القيل والقال وعصمنا
من المعارضة والمناظرة والخلاف والجدال فانها مثار الشبه
ومظان الريب والشك والضلال والاضلال فسبحان من كشف
عن بصائرنا حجب الاغيار والأشكال والأشكال والصلوة ظلمة
على من هدانا في أستار الجلال الى نور الجمال محمد المصطفى وآله
وصحبه خير صحب وآل وبعد فاني لما فرغت من تسويد شرح
كتاب منازل السائرين وكان الكلام فيه وفي شرح فصوص
الحكم وتأويلات القران الحكيم مبنيا على أصطلاحات
الصوفية ولم يتعارفها أكثر اهل العلوم المعقولة والمنقولة ولم
يشتهر بينهم سألوني ان أشرحها لهم وقد أشرت في ذلك الشرح
الى أن الاصول المذكورة في الكتاب من مقامات القوم يتفرع
الى الف مقام ولوحت الى كيفية تفريعها وما بينت تفاريعها
بتنويعها ولم افصل فروعها ودرجاتها ولم اصرح بصنوفها وتعريفها تها
فتصديت للأسعاف بسؤلهم وزدت على ذلك ترويحا لقلوبهم بيان
ما أجمل من ذلك وتفصيل ما اهمل هنالك فحررت هذه الرسا له
على قسمين قسم في بيان المصطلحات ما عدا المقامات فانها
مذكورة في متن الكتاب مشروحة في جميع الابواب
وقسم في بيان تفاريع المذكورة باسرها والاشارة الى ترتيبها
وحصرها اما القسم الاول فمبوب تبويبا مبنيا عنها
على ترتيب حروف أبجد تسهيلا لمن يتفحص ويتطلب واحدا منها
اما القسم الثاني فمرتب على ترتيب الكتاب مبين
في كل قسم لتفاريع كل باب باب ألقسم الأول ثمانية وعشرون

باب الألف الالف يشار به الى الذات الأحدية
اى الحق من حيث هو اول الاشياء في ازل الآزال الاتحاد
هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق
فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما
بنفسه لا من حيث ان له وجودا خاصا اتحد به فانه محال الاتصال
هو ملاحظة العبد عينه متصلا بالوجود الأحدى بقطع النظر
عن تقيد وجوده بعينه واسقاط اضافته اليه فيرى اتصال
مدد الوجود ونفس الرحمن اليه على الدوام بلا انقطاع حتى
يبقى موجودا به الاحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد
الصفات والاسماء والنسب والتعينات عنها الأحدية
اعتبارها مع اسقاط الجميع احدية الجمع اعتبارها
من حيث هي هي بلا اسقاطها ولا اثباتها بحيث يندرج فيها
نسب الحضرة الواحدية احصاء الاسماء الالهية هو التحقق
بها في الحضرة الواحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء
ببقاء الحضرة الأحدية واما احصاؤها بالتخلق فهو يوجب
دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها
بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم
فيها خالدون واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل
بمقتضاها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل
في مقام المجازاة الاحوال هي مواهب الفائضة على
العبد من ربه اما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي
للنفس المصفي للقلب واما نازلة من الحق امتنانا محضا وانما
سميت احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات
البعد الى الصفات الحقية ودرجات القرب وذلك
هو معنى الترقي الاحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة

حضرة الربوبية بنور البصيرة اى رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين
صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة ولهذا قال كانك
تراه لانه يراه من وراء حجب صفاته بعين صفاته فلا يرى الحقيقة
بالحقيقة لانه تعالى هو الرائى وصفه بوصفه وهو دون مقام
المشاهدة في مقام الروح الارادة جمرة من نار المحبة في القلب
مقتضية لاجابة دواعي الحقيقة ارائك التوحيد هي الاسماء
الذاتية لكونها مظاهر الذات اولا في الحضرة الواحدية الاسم
باصطلاحهم ليس هو اللفظ بل هو الذات المسمى باعتبار صفة وجودية
كالعليم والقدير او عدمية كالقدوس والسلام
الاسماء الذاتية هي التي لا يتوقف وجودها على وجود الغير وان
توقفت على اعتباره وتعقله كالعليم وتسمى الاسماء الاولية
ومفاتيح الغيب وائمة الاسماء الاسم الاعظم هو الاسم
الجامع لجميع الاسماء وقيل هو الله لانه اسم الذات
الموصوفة بجميع الصفات اى المسماة بجميع الاسماء ولهذا
يطلقون الحضرة الالهية على حضرة الذات مع جميع الاسماء
وعندنا هو اسم الذات الالهية من حيث هي هي اى المطلقة
الصادقة عليها مع جميعها او بعضها او لا مع واحد منها
كقوله قل هو الله احد الاصطلام هو الوله الغالب
على القلب وهو قريب من الهيمان الاعراف هو المطلع
وهو مقام الاشراف على الاطراف قال الله تعالى وعلى الاعراف
رجال يعرفون كلا بسيماهم وقال النبي صلعم ان لكل
اية ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا الاعيان الممكنات هي
حقائق الممكنات في علم الحق تعالى الافراد هم الرجال
الخارجون عن نظر القطب الافق المبين هو نهاية مقام
القلب الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح وهي حضرة

الواحدية والحضرة الالوهية الألية كل اسم الهي مضاف
الى ملك او روحاني الامناء هم الملامتية وهم الذين لم
يظهر ما في بواطنهم اثر على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون
في مقامات اهل الفتوة الامامان هما الشخصان
اللذان احدهما عن يمين الغوث اى القطب ونظره في الملكوت
والاخر على يساره ونظره في الملك وهو اعلى من صاحبه
وهو الذي يخلف القطب ام الكتاب هو العقل الأول
الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي
يندرج فيه الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر
لظهور ما في الازل على احايين الابد وكون كل حين منها
مجمع الازل والابد فيتحد به الازل والابد والوقت الحاضر
فلذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان لان الآنات
الزمانية نقوش عليه وتغيرات تظهر بها احكامه وصوره
وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة
العندية كقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح
ولا مساء الانانية الحقيقة التي يضاف اليها كل
شيء من العبد كقوله نفسي وروحي وقلبي ويدي الانية
تحقق وجود العيني من حيث رتبته الذاتية الانزعاج
تحرك القلب الى الله بتاثير الوعظ والسماع فيه انصداع
الجمع هو الفرق بعد الجمع بظهور الكثرة في الوحدة
واعتبارها فيها الاوتاد هم الرجال الاربعة الذين على
منازل الجهات الاربعة من العالم اى الشرق والغرب
والشمال والجنوب بهم يحفظ الله تعالى تلك الجهات
لكونهم محال نظره تع ائمة الاسماء هي الاسماء
السبعة الاول المسماة الاسماء الالهية وهي الحي

والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم وهي
اصول الاسماء كلها وبعضهم اورد مكان السميع البصير
الجواد والمقسط وعندي انهما من الاسماء الثانية لاحتياج ج
الجود والعدل الى العلم والارادة والقدرة بل الى الجميع
لتوقفهما على رؤية استعداد المحل الذي تفيض عليه الجواد
الفيض بالقسط وعلى سماع دعاء السائلين بلسان الاستعداد د
وعلى اجابة دعائه تكلمة كن على الوجه الذي يقتضيه استعداد
السائل من الاعيان الثابتة فهما كالموجود والواجب
والخالق والرازق التي هي من اسماء الربوبية وجعل الحي امام
الائمة لتقدمه على العالم بالذات لان الحيوة شرط العلم والشرط
متقدم على المشروط طبعا وعندي ان العالم بذلك اولى لان
الامامة امر نسبي يقتضي ماموما وكون الامام اشرف من
المأموم والعلم يقتضي بعد الذي قام به معلوما والحيوة لا تقتضي
غير الحي فهي عين الذات غير مقتضية للنسبة واما كون
العلم اشرف منها فظاهر ولهذا قالوا ان العلم هو اول ما يتعين
به الذات دون الحي لانه في كونه غير مقتض للنسبة كالموجود
والواجب ولا يلزم من التقدم بالطبع الامامة الا ترى ان
المزاج المعتدل للبدن شرط الحيوة ولا شك ان الحيوة متقدمة
عليه بالشرف باب الباء
الباء يشار به الى اول الموجودات الممكنة و
هي المرتبة الثانية من الموجود باب الابواب
هو التوبة لانها ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب
الرب البارقة هي لائح يرد من الجناب الاقدس و
ينطفي سريعا وهي من اوايل الكشف وباديه الباطل
ماسوى الحق تع وهو العدم اذ لا وجود في الحقيقة الا

الحق كقوله صلعم أصدق كلمة قالها العرب قول لبيد
الا كل شيء ما خلا الله باطل **البدلاء** هم سبعة
رجال يسافر احدهم عن موضع ويترك جسدًا على صورته
فيه بحيث لا يعرف احد انه فقد وذلك معنى البدل لا غيره
وهم على قلب ابرهيم عليه السلام **البدنة** كناية عن
النفس الآخذة في السير القاطعة لمنازل السائرين
ومراحل السالكين **البرق** اول ما يبدا للعبد من اللوا بع
النورية فيدعوه الى الدخول في حضرة القرب من الرب للسير
في الله **البرزخ** هو الحائل بين الشيئين ويعبر به عن عالم المثا ل
اعني الحاجز بين الاجساد الكثيفة وعالم الارواح المجردة
اعني الدنيا والآخرة ومنه الكشف الصوري **البرزخ
الجامع** وهو الحضرة الواحدية والتعين الاول الذي هو اصل
البرازخ كلها فلهذا يسمى برزخ الاول والاعظم والاكبر
البسط في مقام القلب بمثابة الرجا في مقام النفس
وهو وارد تقتضيه اشارة الى قبول ولطف ونعمة وانس
ويقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجا في مقام النفس
البسط في مقام الخفي وهو ان يبسط الله العبد مع
الخلق ظاهرا ويقبضه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء
وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي يرى صور الاشياء وظواهر ها
وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية اما اذا
تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق
ويسميها الحكيم القوة القدسية **البقرة** كناية عن
النفس اذا استعدت للرياضة وبدت فيها صلاحية قمع
الهوى الذي هو حيوتها كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك
وبالبدنة بعد الاخذ في السلوك **البوادة** جمع بادهة وهي ما

يفجا القلب من الغيب فيوجب قبضا او بسطا **بيت الحكمة** هو
القلب الغالب عليه الاخلاص **البيت المقدس** هو القلب الطاهر من
التعلق بالغير **البيت المحرم** هو قلب الانسان الكامل الذي حرم
على غير الحق **بيت العزة** هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال
الفناء في الحق **باب الجيم الجذبة**
هو تقريب العبد بمقتضى العناية الالهية المهياة له كل ما يحتا ج
اليه في طي المنازل الى الحق بلا كلفة وسعي منه **الجرس** اجمال
الخطاب بضرب من القهر **الجسد** هو ما ظهر من الارواح وتمثل
في جسم ناري او نوري **الجلاء** ظهور الذات المقدسة لذاتها في
ذاته **الاستجلاء** ظهورها لذاته في تعيناته **الجلال** هو
احتجاب الحق تعالى عنا بعزته ان نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف
هو ذاته فان ذاته سبحانه لا يراه احد على ما هي عليه الا هو
الجمال هو تجليه بوجهه لذاته فلجماله المطلق جلال
هو قهاريته للكل عند تجليه بوجهه فلم يبق احد حتى يراه وهو
علو الجمال وله دنو يدنو به منا وهو ظهوره في الكل كما قيل
بيت جمالك في كل الحقائق سافر
وليس له الا جلالك ساتر

ولهذا الجمال جلال
هو احتجابه بتعينات الاكوان فلكل جمال جلال ووراء كل
جلال جمال ولما كان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة لزم
العلو والقهر من الحضرة الالهية والخضوع والهيبة منا ولما كان
في الجمال ونعوته معنى الدنو والسفور لزمه اللطف والرحمة والعطف
من الحضرة الالهية والانس منا **الجمعية** اجتماع الهمم في
التوجه الى الله والاشتغال به عما سواه وبازائها التفرقة وهي
توزع الخاطر للاشتغال بالخلق **الجمع** شهود الحق بلا خلق
جمع الجمع شهود الخلق قائما بالحق ويسمى الفرق بعد الجمع

جنة الافعال هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب
الهنيئة والمناكح البهية ثوابا للأعمال الصالحة وتسمى جنة
الأعمال وجنة النفس جنة الوراثة هي جنة الأخلاق الحاصلة
بحسن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم جنة الصفات وهي
الجنة المعنوية من تجليات الصفات والأسماء الالهية وهي جنة القلب جنة
الذات هي مشاهدة الجمال الأحدي وهي جنة الروح الجنائب
هم السائرون الى الله في منازل النفوس الحاملين لزاد التقوى
والطاعة ما لم يصلوا الى مناهل القلب ومقامات القرب حتى
يكون سيرهم في الله تع جهتا الضيق والسعة هما
اعتباران للذات اما بحسب تنزيهها عن كل ما يفهم ويعقل
وهو اعتبار الوحدة الحقيقية التي لا اتساع معها للغير لا وجودا
ولا تعقلا وهو الضيق كقولهم لا يعرف الله الا الله واما
بحسب ظهورها في جميع المراتب باعتبار الأسماء والصفات
المقتضية للمظاهر الغير المتناهية وهو السعة كما قيل
لا تقل دارها بشرقي نجد كل نجد للعامرية دار
ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار جهتا الطلب
هما جهة الوجوبية والامكانية وهما طلب الأسماء الربوبية ظهورها
باعيان الثابتة وطلب الأعيان ظهورها بالأسماء وظهور الرب
في شئونه اجابة السؤالين وحضرتهما حضرة التعين الأول
جوامع العلوم والأنباء والمعارف هي الحقائق
التي لا تتبدل ولا تتغير باختلاف الشرائع والأمم والأزمنة
كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي
اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا
الدين ولا تتفرقوا فيه باب الدال الدبور
صولة داعية هوى النفس واستيلاءها شبهت بريح الدبور التي

تأتي من جهة المغرب لأن نشأتها من جهة الطبيعة الجسمانية التي هي
مغرب النور ويقابلها القبول وهو ريح الصبا التي تأتي من جهة المشرق
وهي صولة داعية الروح واستيلاءها شبهت بريح الصبا ولهذا
قال عليه السلم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور الدرة
البيضاء هي العقل الأول لقوله عليه السلم اول ما خلق الله درة
بيضاء الحديث أول ما خلق الله العقل باب الهاء الهاء
اعتبار الذات بحسب الحضور والوجود الهو اعتبارها بحسب
الغيبة والفقد الهبا هي المادة التي فتح الله فيها صور العالم
وهي العنقاء المسمى بالهيولى همة الافاقة هي أول درجات
الهمة وهي الباعثة على طلب الباقي وترك الفاني همة الأنفة
هي الدرجة الثانية وهي التي تورث لصاحبها الأنفة من طلب الأجر
على العمل حتى يأنف قلبه ان يشغل بتوقع ما وعد الله من الثواب
على العمل فلا يفرغ الى مشاهدة الحق بل لعبد الله على الاحسان
فلا يفرغ من التوجه الى الحق طلبا للقرب منه لا لطلب ما سواه
همة ارباب الهمم العالية هي الدرجة الثالثة
وهي التي لا يتعلق الا بالحق ولا تلتفت الى غيره فهي اعلى الهمم حيث
لا ترضى بالأحوال والمقامات ولا بالوقوف على الأسماء والصفات
ولا يقصد عين الذات الهوى هو ميل النفس الى مقتضيات
الطبع والاعراض عن الجهة العلوية بالتوجه الى الجهة السفلية
الهواجس هي الخواطر النفسانية الهواجم ما يرد على
القلب بقوة الوقت عن غير تعمل من العبد وهي البوادة المذكورة
الهيولى عندهم اسم الشيء بنسبته الى ما يظهر فيه من الصور
فكل باطن يظهر فيه صورة يسمونه هيولى باب
الواو الواحد هو الوجه المطلق في الكل الواحدية اعتبار
الذات من حيث انتشاء الأسماء وواحديتها مع تكثرها

بالصفات **الواجد** اسم الذات بهذا الاعتبار **الوارد**
كل ما يرد على القلب من المعاني من غير تعمل من العبد
الواقعة ما يرد على القلب من عالم الغيب باي طريق كان
واسطة الفيض وواسطة المدد هو الانسان الكامل
الذي هو الواسطة بين الحق والخلق بمناسبته للطرفين كما قال الله
تعالى لولاك لما خلقت الافلاك **الوتر** هو الذات باعتبار سقوط
جميع الاعتبارات فان الاحدية لا نسبة لها الى شيء ولا نسبة
لشيء اليها اذ لا شيء في تلك الحضرة اصلاً بخلاف الشفع الذي
باعتباره تعينت الاعيان وحقايق الاسماء **الوجود** وجدان
الحق ذاته بذاته ولهذا يسمى حضرة الجمع والحضرة الوجود **وجها
العناية** هما الجذبة والسلوك اللذان هما جهتنا الهداية
وجها الاطلاق والتقييد هما جهتنا اعتبار الذات بحسب
سقوط جميع الاعتبارات وبحسب اثباتها فان ذات الحق
هو الوجود من حيث الوجود فان اعتبرته كذلك فهو المطلق
اي الحقيقة التي هي مع كل شيء لا بمقارنة فان غير الوجود البحت
هو العدم المحض فكيف يقارنه ما به موجود وبه وجد ومعدوم
وغير كل شيء لا بمزايلة فان ما عداه هي الاعيان المعدومة وهي
غير الوجود فان فارقها لم يكن شيئا فالكل به موجود وهو
بذاته موجود فان قيدته بالتجرد اي بقيد ان لا يكون معه شيء
فهو الاحد الذي كان ولم يكن معه شيء ولهذا قالوا المحققون
والآن كما كان وان قيدته بقيد ان يكون معه شيء فهو عين المقيد
الذي هو به موجود وبه وجد ومعدوم فقد تجلى في صورته فاضيف
اليه الوجود فاذا اسقطت الاضافة فهو معدوم في ذاته وهذا
معنى قولهم التوحيد اسقاط الاضافات وقد صدق من قال
ان الوجود عين حقيقة الواجب وغير حقيقة كل ممكن لانه زايد

نسان
على كل ماهية وعين اذ لا شك ان سوادية السواد وانسانية الا
مثلاً شيء غير وجوده وهو بدون الوجود معدوم **وجه الحق** هو
ما به الشيء حقا اذ لا حقيقة لشيء الا به تعالى وهو المشار اليه بقوله تعالى
فاينما تولوا فثم وجه الله وهو عين الحق المقيم لجميع الاشياء فمن راى
قيومة الحق للاشياء فهو الذي يرى وجه الحق في كل شيء **وجه
جميع العابدين** هي الحضرة الالوهية **الورقاء** هي النفس الكلية
التي هي قلب العالم وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين هي **وراء
اللبس** هو الحق في الحضرة الاحدية قبل الواحد فانه في الحضرة الثانية
وما بعدها يلبس بمعاني الاسماء وحقايق الاعيان ثم بالصور الروحانية
ثم بالصور المثالية ثم بالحسية **الوصف الذاتي للحق** احدية الجمع
والوجوب الذاتي والغنى عن العالم **الوصف الذاتي للخلق** هو
الامكان الذاتي والفقر الذاتي **الوصل** هو الوحدة الحقيقية الواصلة
بين البطون والظهور وقد يعبر به عن يسبق الرحمة بالمحبة المشار
اليها في فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق وقد يعبر به قيومة الحق
للاشياء فان بها تتصل الكثرة بعضها ببعض حتى تتحد وبالفصل
تتنزه عن حد وثها قال الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام
من عرف الفصل من الوصل والحركة من السكون فقد بلغ القرار في
التوحيد ويروى في المعرفة والمراد بالحركة السلوك وبالسكون القرار
عين في احدية الذات وقد يعبر بالوصل عن فناء العبد باوصافه في اوصاف
الحق وهو التحقق باسمائه تعالى المعبر عنه باحصاء الاسماء كما قال
عليه السلام من احصاها دخل الجنة **وصل الفصل** وشعب الصدع
وجمع الفرق وهو ظهور الوحدة الواصلة لفصولها باتحاد الكثرة
بها وجمعها للشتاتها كما ان فصل الوصل ظهور الكثرة في
الوحدة فان الكثرة فاصلة لوصل الوحدة مكثرة لها بتعينات الموجبة
لتنوع ظهور الوحدة في القوابل المختلفة اختلاف اشكال

الوجه الواحد في المرايا المختلفة **وصل الوصل** هو العود بعد الذهاب
والعروج بعد النزول فان كل واحد منا نزل على اعلى المراتب وهو
عين جمع الاحدية التي هي الوصل المطلق في الازل الى ادنى المهاوي
وهو العالم العناصر المتضادة فمنا من اقام في غاية الحضيض حتى
هبط اسفل السافلين ومنا من رجع وعاد الى مقام الجمع بالسلوك الى الله
وفي الله بالاتصاف بصفاته والفناء في ذاته حتى حصل على الوصل
الحقيقي في الابد كما كان في الازل **الوفاء بالعهد** هو الخروج
عن عهدة ما قبل عند الاقرار بالربوبية بقول بلى حيث قال الله تعالى
الست بربكم قالوا بلى وهو للعامة العبادة رغبة في الوعد
ورهبة في الوعيد وللخاصة العبودية على الوقوف مع الامر لنفس
الامر وثوقا على ما وعد ووفاء بما اخذ على العبد لا رغبة ولا رهبة عند صح
ولا غرضا ولخاصة الخاصة العبودية على التبري عن الحول والقوة
وللمحب صون قلبه عن الاتساع لغير المحبوب ومن لوازم الوفاء بعهد
العبودية ان ترى كل نقص بدا منك راجعا اليك ولا ترى كما لا
لغير ربك **الوفاء بحفظ عهد التصرف** ان لا تذهل عن عبوديتك
وعجزك في اوقات ما يمكنك من التصرفات وخرق العادات
الوقت ما حضرك في الحال فان كان من تصريف الحق فعليك
الرضاء والاستسلام حتى تكون بحكم الوقت لا يخطر ببالك غيره
وان كان فيما يتعلق بكسبك فالزم ما اهمك فيه ولا تتعلق لك
بالماضي والمستقبل فان تدارك الماضي تضييع الحاضر وكذا الفكر
فيما يستقبل فانه عسى ان لا يبلغه وقد فاتك الوقت ولهذا قيل
الصوفي ابن الوقت **الوقت الدائم** هو الآن الدائم **الوقفة** هو
التوقف بين المقامين لقضاء ما بقي عليه من حقوق الاول والتهيؤ
لما يرتقي اليه بآداب الثاني **الوقوف الصادق** هو الوقوف
مع مراد الحق **الولي** من تولى الحق امره وحفظه من العصيان ولم

يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال قال
الله تعالى ومن يتولى الصالحين **الولاية** هي قيام العبد بالحق عند
الفناء عن نفسه وذلك بتولي الحق اياه حتى يبلغه غاية مقام القرب
والتمكين

باب الزاء

واعظ الله في قلب المؤمن وهو النور المقذوف فيه الداعي له الى
الحق **الزجاجة** المشار اليها في آية النور هي القلب والمصباح هو الروح
والشجرة التي توقد منها الزجاجة المشبهة بالكوكب الدري هي
النفس والمشكاة البدن **الزمردة** هي النفس الكلية **الزمان
المضاف الى الحضرة** هو الآن الدائم المذكور في باب الالف

هي علوم الطريقة لكونها اشرف العلوم وانورها وكونها الوصلة
الى الحق متوقفة عليها **الزيتونة** هي النفس المستعدة للاشتعال بنور
القدس بقوة الفكر **والزيت** نور استعدادها الاصلي **باب
الحاء الحال** ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب
كحزن او خوف او بسط او قبض او شوق او ذوق ويزول صفات بظهور صح
النفس سواء يعقبه المثل اولا فاذا دام وصار ملكا سمي مقاما
حجة الحق على الخلق هو الانسان الكامل كآدم عليه السلام
حيث كان حجة الملائكة في قوله تع يا آدم انبئهم باسمائهم الى قوله
وما كنتم تكتمون **الحجاب** انطباع الصور الكونية في القلب المانعة
لقبول تجلي الحقائق **الحروف** هي الحقائق البسيطة من الاعيان الثابتة
الحروف العاليات هي الشؤون الذاتية الكامنة في غيب
الغيوب كالشجرة في النواة واليها اشار الشيخ بقوله **شعر**

كنا حروفا عاليات لم نقل   متعلقات في ذرى اعلى القلل
انا انت فيه ونحن انت وانت هو   والكل في هو هو فسل عمن وصل

الحرية هي الانطلاق عن رق الاغيار وهي على مراتب

حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادات
لفناء إرادتهم في إرادة الحق وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم
والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار البرق هو أوائل التجليات
الجاذبة إلى الفناء التي أوائلها البرق وأواخرها الطمس في الذات
حفظ العهد هو الوقوف عند ما حدّه الله لعباده فلا يفقد
حيث ما أمر ولا يوجد حيث ما نهى حفظ العهد الربوبية والعبودية
هو أن لا ينسب كمالا إلا إلى الرب ولا نقصا إلا إلى العبد حقيقة
الحقائق هي الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق وتسمى حضرة
الجمع وحضرة الوجود الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول
فله الأسماء الحسنى كلها وهو الاسم الأعظم حقائق الأسماء
هي تعينات الذات ونسبها لأنها صفات تتميز بها الأسماء بعضها عن
بعض حق اليقين هو شهود الحق حقيقة في مقام الجمع الأحدية
الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها وأحكامها
على ما هي عليه وارتباط الأسباب بالمسببات وأسرار انضباط نظام
الموجودات والعمل بمقتضاه ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
الحكمة المنطوق بها هي علوم الشريعة والطريقة الحكمة المسكوت
عنها هي أسرار الحقيقة التي لا تفهمها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي
فيضرهم ويهلكهم كما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يجتاز في سكك المدينة ومعه أصحابه فأقسمت عليه امرأة أن
يدخلوا منزلها فدخلوا فرأوا نارا مضرمة وأولاد المرأة يلعبون حولها فقالت
يا نبي الله الله أرحم بعباده أم أنا بأولادي فقال بل الله أرحم فإنه أرحم
الراحمين فقالت يا رسول الله أتراني أحب أن ألقي ولدي في النار فكيف
يلقي الله عبيده فيها وهو أرحم بهم فقال الراوي فبكى صلى الله عليه وسلم
وقال هكذا أوحى الله إلي الحكمة المجهولة عندنا هي ما خفي علينا وجه
الحكمة في إيجاده كإيلام بعض العباد وموت الأطفال والخلود

في النار فيجب الإيمان به والرضاء بوقوعه واعتقاد كونه عدلا وحقا
الحكمة الجامعة معرفة الحق والعمل به ومعرفة الباطل والاجتناب عنه
كما قال عليه السلام اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا اجتنابه باب الطاء الطوالع
أول ما يبدأ من تجليات الأسماء الإلهية على باطن العبد فيحسن أخلاقه وصفاته
بتنوير باطنه الطاهر من عصمه الله عن المخالفات طاهر الظاهر من عصمه
الله عن المعاصي طاهر الباطن من عصمه الله عن الوساوس والهواجس
والتعلق بالأغيار طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفة العين طاهر
السر والعلانية من قام بتوفية حقوق الحق والخلق جميعا لسعته برعاية
الجانبين الطب الروحاني هو العلم بكمالات القلوب وأمراضها
وأدوائها وبكيفية حفظ صحتها واعتدالها ورد أمراضها إليها (وآفاتها)
الطبيب الروحاني هو الشيخ العارف بذلك القادر على الإرشاد
والتكميل الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع
المنازل والترقي في المقامات الطمس هو ذهاب رسوم الستار
بالكلية في صفات نور الأنوار باب
الياء الياقوتة الحمراء هي النفس الكلية لامتزاج نورانيتها بظلمة
التعلق بالجسم بخلاف العقل المفارق المعبر عنه بالدرة البيضاء اليدان
هما أسماء الله المتقابلة كالفاعلية والقابلية ولهذا أبليس بقوله
تعالى ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت ولما كانت الحضرة
الأسمائية تجمع حضرة الوجوب والإمكان قال بعضهم إن اليدين
هما حضرة الوجوب والإمكان والحق أن التقابل أعم من ذلك فإن
الفاعلة قد تتقابل كالجميل والجليل واللطيف والقهار والنافع
والضار وكذا القابلة كالأنيس والهائب والراجي والخائف والمنتفع
والمتضرر يوم الجمعة وقت اللقاء والوصول إلى عين الجمع
باب الكاف الكتاب المبين

هو اللوح المحفوظ بقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
الكل اسم الحق تعالى باعتبار الحضرة الواحدية الالهية الجامعية
الأسماء كلها ولهذا يقال احد بالذات كل بالاسماء الكلمة يكنى بها
يكنى بها عن كل واحدة من الماهيات والأعيان والحقايق
والموجودات الخارجية وفي الجملة عن كل متعين وقد يخص المعقولات
من الماهيات والحقايق والاعيان بالكلمة المعنوية او الغيبية و
الخارجيات بالكلمة الوجودية والمجردات بالكلمة التامة
كلمة الحضرة اشارة الى قوله كن فيكون فهي صورة الارادة
الكلية الكنز المخفي هو الهوية الاحدية المكنونة في الغيب فهو
أبطن كل باطن الكنود في الشريعة التارك الفرايض وفي
الطريقة التارك الفضايل وفي الحقيقة من ازاد شيئا لم يرد الله نعم
لانه ينازع الله في مشيته فلم يعرف حق نعمته كونه الفطور عين
مشتتة للشمل معناه ان تكثر الواحد الحق بتميز التعينات لا
يوجب تفرق الجمعية الالهية ولا الأحدية الذاتية كوكب الصبح
اول ما يبدء من التجليات وقد يطلق على المتحقق بمظهرية النفس الكلية
من قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا الكيميا القناعة
بالموجود وترك التشوق الى المفقود قال امير المؤمنين علي كرم
الله وجهه القناعة كنز لا يفنى كيمياء السعادة تهذيب النفس
باجتناب الرذايل وتزكيتها عنها واكتساب الفضايل وتحليتها
بها كيمياء العوام استبدال المتاع الاخروي الباقي
بالحطام الدنيوية الفاني كيمياء الخواص تخليص القلب عن الكون
باستيثار المكون باب اللام
اللايحة هي ما يلوح من نور التجلي ثم يروح وتسمى ايضا بارقة
وخطرة اللب هو العقل المنور بنور القدس الصافي عن قشور
الأوهام والتخيلات لب اللب هو مادة النور الالهي القدسي

الذي يتأيد به العقل فيصفو عن القشور المذكورة ويدرك العلوم المتعالية
عن ادراك القلب المتعلق بالكون المصونة عن الفهم المحجوب بالعلم الرسمي
وذلك من حسن السابقة المقتضي لخير الخاتمة اللبس هو الصورة العنصرية
التي تلبس الحقايق الروحانية قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
وللبسنا عليهم ما يلبسون ومنه لبس الحقيقة الحقانية بالصور الانسانية
كما اشير اليه في الحديث القدسي بقوله اوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري
اللسن ما يقع به الافصاح الالهي للآذان الواعية عما يريد ان يعلمهم وذلك
اما على سبيل التعريف الالهي واما على لسان نبي او ولي او صديق لسان الحق
هو الانسان المتحقق بمظهرية الاسم المتكلم اللطيفة كل اشارة دقيقة
المعنى يلوح فيها في الفهم معنى لا تسعه العبارة اللطيفة الانسانية هي
النفس الناطقة المسماة عندهم بالقلب وهي في الحقيقة تنزل الروح الى رتبة
من النفس مناسبة لها بوجه ومناسبة للروح بوجه ويسمى الوجه الاول
الصدر والثاني الفؤاد اللوح هو الكتاب المبين والنفس الكلية اللوايح
جمع لايحة وقد يطلق على ما يلوح للحس من عالم المثال كحال سارية رحمه الله
لعمر رضي الله عنه وهو من الكشف الصوري وبالمعنى الاول من الكشف
المعنوي الحاصل من جناب القدس اللوامع انوار ساطعة يلمع لاهل البدايات
من ارباب النفوس الضعيفة الطاهرة فتنعكس من الخيال الى الحس المشترك
فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة فتتراءى لهم انوار كانوار الشهب والقمر
والشمس فيضيء ما حولهم فهي اما عن غلبة انوار القهر والوعيد على النفس فتضرب
الى الحمرة واما عن غلبة انوار اللطف والوعد فتضرب الى الخضرة والقفوع
ليلة القدر ليلة يختص فيها السالك بتجلي خاص يعرف به قدره ورتبته
بالنسبة الى محبوبه وهي وقت ابتداء وصول السالك الى عين الجمع ومقام
البالغين في المعرفة باب الميم المناسك والممسوك به والممسوك
لاجله هو العبد المعنوية وهي حقيقة الانسان كما قال لولاك
لما خلقت الافلاك قال الشيخ ابو طالب المكي قدس الله روحه في كتاب

قوة القلوب ان الافلاك تدور بانفاس بني آدم قال الشيخ محي الدين قدس الله
سره في استفتاح كتاب نسخة الحق الحمد لله الذي جعل الانسان الكامل
معلم الملك وادار سبحانه وتشريفا وتنويها بانفـ الفلك كل ذلك اشارة
الى ما ذكرناه **القدس** هو العلم الذي يطهر النفس عن دنس الطباع ونجس
الرذايل او الشهود الحقيقي بتجلي القديم الرافع للحدث فان الحدث نجس **المبداية**
اضافة محضة هي الاحدية باعتبار تقدم الذات الاحدية على الحضرة الواحدية
التي هي منشاء التعينات والنسب الاسمائية والصفات والاضافة اعتبارات
عقلية **مبادي النهايات** هي فروض العبادات اعني الصلوة والصوم والزكوة
والحج وذلك ان نهاية الصلوة هي كمال القرب ومواصلة الحقيقة ونهاية
الزكوة هي بذل ما سوى الله بخلوص محبة الحق ونهاية الصوم الامساك عن
الرسوم الخلقية وما تقوبها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات
القدسية الصوم لي وانا اجزي به ونهاية الحج هي الوصول الى المعرفة بالبقاء
بعد الفناء لان المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالكين الى النهاية
ومقام احدية الجمع والفرق **مبنى التصوف** هو الخصال الثلث التي ذكرها
ابو محمد رويم وهي التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل والايثار وترك
التعرض والاختيار **المتحقق بالحق** من يشاهد تعالى في كل متعين بلا تعين
به فانه تع وان كان مشهودا في كل متقيد باسم او صفة او اعتبار او
تعين او حيثية فانه لا ينحصر فيه ولا يتقيد به فهو المطلق المقيد والمقيد المطلق
المنزه عن التقيد واللاتقيد والاطلاق واللااطلاق **المتحقق بالحق والخلق**
من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه
الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة لها وجه مطلق ووجه مقيد بكل
قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء
والبقاء **المجذوب** من اصطنعه الحق تع لنفسه واصطفيه لحضرة انسه
وطهره بماء قدسه فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب
بالكلية بلا كلفة المكاسب والمتاعب **المجالي الكلية والمطالع والمنصات**

هي مظاهر مفاتح الغيوب التي انفتحت بها مغاليق الابواب المسدودة بين
ظاهر الوجود وباطنه وهي خمسة الاول هو مجلى الذات الاحدية وعين
الجمع ومقام او ادنى والطامة الكبرى وتجلي حقيقة الحقايق وهو غاية
الغايات ونهاية النهايات **الثاني** مجلى البرزخية الاولى ومجمع البحرين
ومقام قاب قوسين وحضرة جمعية الاسمائية الالهية **الثالث**
مجلى عالم الجبروت وانكشاف الارواح القدسية **الرابع** مجلى عالم الملكوت
والمدبرات السماوية والقائمين بالامر الالهي في عالم الربوبية **الخامس**
مجلى عالم الملك بالكشف الصوري وعجايب عالم المثال والمدبرات الكونية
في العالم السفلي **مجلى الاسماء الفعلية** هي المراتب الكونية التي هي اجزاء
العالم واثار الافعال **مجمع البحرين** هو حضرة قاب قوسين لاجتماع بحري
الوجوب والامكان فيها وقيل هو حضرة جميع الوجود باجتماع الاسماء الالهية
والحقايق الكونية فيها **مجمع الاهواء** هي حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق
هوى الا بشيء من الجمال ولذلك قيل نقل فؤادك حيث شئت من الهوى
ما الحب الا للحبيب الاول وقال الشيباني كل الجمال غدا لوجهك مجملا
لكنه في العالمين مفصل **مجمع الاضداد** هو الهوية المطلقة التي
هي تعانق الاطراف **المحبة الاصلية** هي محبة الذات عينها لذاتها لا باعتبار
امر زايد لانها اصل جميع المحبات فكل محبة بين اثنين فهي اما المناسبة في
ذاتيهما او لاتحاد في وصف او مرتبة او حال او فعل **المحفوظ** هو الذي حفظ
الله تع عن المخالفات في القول والفعل والارادة فلا يقول ولا يفعل
الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريده الله ولا يقصد الا ما امره الله **محو ارباب
الظواهر** رفع اوصاف العادة والخصال الذميمة ويقابله الاثبات
الذي هو اقامة احكام العبادة واكتساب اخلاق الحميدة **محو ارباب
السراير** هو ازالة العلل والافات ويقابله اثبات المواصلات وذلك
برفع اوصاف العبد ورسوم اخلاقه وافعاله بتجليات صفات الحق
وافعاله واخلاقه كما قال كنت سمعه الذي به يسمع الحديث

عين العبد

محو الجمع ومحو الحقيقي فناء الكثرة في الوحدة محو العبودية ومحو [عين العبد] الحقيقي

هي اسقاط اضافة الوجود الى الاعيان فان الاعيان شؤون ذاتية ظهرت

في الحضرة الواحدية بحكم العالمية فهي معلومات معدومة ابدا الا ان

الوجود الحق ظهر فيها فهي مع كونها ممكنات معدومة لها اثار في الوجود

الظاهر بها وبصورها المعلومة والوجود الا عين الحق تعالى والاضافة نسبة (بين)

ليست لها في الخارج وجود والافعال والتاثيرات ليست الا تابعة للوجود

اذ المعدوم لا يؤثر فلا فاعل ولا موجود الا الحق تعالى وحده فهو العابد

باعتبار تعينه وتقيده بصورة العبد التي هي شان من شؤونه الذاتية

التي وهو المعبود باعتبار اطلاقه وعين العبد باقية على عدميتها فالعبد

محو والعبودية محوه كما قال الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله

رمى الا ترى قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة

الا هو سادسهم وقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فاثبت

انه رابع ثلثة ونفى انه ثالث ثلثة لانه لو كان احدهم لكان ممكنا

مثلهم تعالى عن ذلك وتقدس اما اذا كان رابعهم فكان غيرهم باعتبار الحقيقة

الوجود او غيرهم باعتبار الحقيقة الوجود او غيرها باعتبار تعيناتهم وعينهم (وعينهم)

باعتبار حقيقتهم المحق فناء وجود العبد في ذات الحق كما ان المحو

فناء افعاله في فعل الحق والطمس فناء الصفات في صفات الحق فالاول

لا يرى في الوجود فعلا لشيء الا للحق والثاني لا يرى شيئا لشيء صفة الا للحق

والثالث لا يرى وجودا الا للحق المحاضرة حضور القلب مع الحق في

الاستفاضة من اسمائه تعالى والمحاذاة حضوره مع وجهه بمراقبة تذهله

عما سواه حتى لا يرى غيره لغيبته عن كلهم المحادثة خطاب الحق

للعبد في صورة من عالم الملك كالنداء لموسى عليه السلام من الشجرة

المخدع موضع ستر القلب عن الافراد الواصلين المدد الوجودي هو وصول

كل ما يحتاج اليه الممكن في وجوده على الولاء حتى يبقى فان الحق يمده

من النفس الرحماني بالوجود حتى يترجح وجوده على عدمه الذي هو مقتضى

ذاته

ذاته بدون موجده وذلك في التحلل وبدله من الغذاء والتنفس ومدده من الهوى

ظاهر محسوس واما في الجمادات والافلاك والروحانيات فالعقل

يحكم بدوام رجحان وجودها من مرجحه والشهود يحكم بكون كل

ممكن في كل ان خلقا جديدا كما ياتي المراتب الكلية ستة مرتبة الذات

ومرتبة حضرة الالهية وهي الحضرة الواحدية ومرتبة الارواح المجردة

ومرتبة نفوس العاملة وهي عالم المثال وعالم الملكوت ومرتبة عالم

الملك وهو عالم الشهادة ومرتبة الكون الجامع وهو الانسان الكامل الذي

هو مجلى الجميع وصورة جمعيته وانما قلنا ان المجالي خمسة والمراتب ستة لان

المجلى هو المظهر الذي تظهر فيه هذه المراتب والذات الاحدية ليست مجلى لشيء

اذ لا اعتبار للتعدد فيها اصلا حتى العالمية والمعلومية فهي مرتبة اصلية

تترتب هذه المراتب بتنزلاتها وما عداها كلها مجالي باطنة او ظاهرة ولا

مجلى لاحدية الذات الا الانسان الاكمل مراة الكون هو الوجود المضاف

الوحداني لان الاكوان واوصافها واحكامها لم تظهر الا فيه وهو يخفى

بظهورها كما يخفى وجه المراة بظهور الصورة فيه مراة الوجود هي

التعينات المنسوبة الى الشؤون الباطنة التي صورها الاكوان فان

الشؤون باطنه والوجود المتعين بتعيناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت

الشؤون مرايا للوجود الواحد المتعين بصورها مراة الحضرتين اعني حضرة

الوجوب والامكان هو الانسان الكامل وكذا مراة حضرة الالهية

لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء المسامرة محادثة الحق للعبد في سر

لانها في العرف هي المحادثة ليلا مسالك الاثنية هي ذكر الذات

بالاسماء الذاتية دون الوصفية والفعلية مع المعرفة بها وشهودها

وذلك لان الذات المطلقة اصل جميع اسمائه تعالى فاجل وجوه تعظيمه

واعظمها التعظيم المطلق المتناول لجميع اوصافه فان الذاكر اذا

اثنى عليه بعلمه او وجوده او قدرته فقد قيد تعظيمه بذلك الوصف

اما اذا اثنى عليه باسمائه الذاتية كالقدوس والسلام والسبوح

والعلي والحق وامثالها هي ابنية جميع الاسماء فقد عمم التعظيم بجميع
كمالاته مستوى الاعظم هو البيت المحرم الذي وسع الحق اعني
قلب الكامل مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشا جميع
الاسماء المستهلك هو الفاني في ذات الاحدية بحيث لا يبقى منه الرسم
المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلي الحق
باسمه النور اي الوجود الظاهر الذي يتعلق بتجلي الحق في صورها وظهوره
باحكامها وبروزه في صورة الخلق الجديد على الانات باضافة وجوده
اليها وتعينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا دوام ترجح وجودها
بالاضافة اليها والتعين بها لما ظهرت قط وهذا امر كشفي ذوقي
ينبو عنه الفهم وياباه العقل المستريح من العباد من اطلعه الله على
سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في وقته المعلوم و
كل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما يقع
الحزن والتحسر على ما فات كما قال الله تع ما اصاب من مصيبة في
الارض الاية ولهذا قال انس رضي الله عنه خدمته صلى الله عشر سنين
فلم يقل لشيء فعلته لم فعلته ولا لشيء تركته لم تركته ولم يجد هذا
الانسان الا الملايم مشارق الفتح هي التجليات الاسمائية لانها مفاتيح
اسرار الغيب وتجلي الذات مشارق شمس الحقيقة تجليات الذات قبل
الفناء التام في احديته مشارق الضماير من اطلعه الله على ضماير الناس
وتجلى له باسمه الباطن فيشرق على البواطن وكان الشيخ ابو سعيد ابي
الخير قدس الله سره احدهم المضاهات بين الشئون والحقايق هي ترتب
الحقايق الكونية على حقايق الالهية التي هي الاسماء وترتب الاسماء
على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء وصورها والاسماء ظلال
الشئون المضاهات بين الحضرات والاكوان هي انتساب الاكوان الى
الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب وحضرة الامكان وحضرة الجمع
بينهما فكل ما كان من الاكوان نسبته الى الوجوب اقوى كان اشرف

واعلى

واعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكية او بسطية فلكية وكل
ما كان نسبته الى الامكان اقوى كان اخس وادنى فكان حقيقة سفلية
عنصرية بسيطة او مركبة وكل ما كان نسبته الى الجمع اقوى كان حقيقة
انسانية وكل امكان اميل وكانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب
كان من السابقين الانبياء والاولياء وكل من تساوى فيه الجهتان
كان مقتصدا من المومنين وبحسب اختلاف الميل الى احد الجهتين اختلف
المومنون في قوة الايمان وضعفه المطالعة توقيعات الحق للعارفين
ابتدا او عن سوال منهم فيما يرجع الى الحوادث الكون وقد يطلق على استشراف
المشاهدة عند طوالعها ومبادي ورودها المطلع هو مقام شهود المتكلم
عند تلاوة اياه كلامه متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الاية كما
قال الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام لقد تجلى الله لعباده
في كلامه ولكن لا يبصرون وكان ذات عليه يوم في الصلوة فخر
مغشيا عليه عن ذلك فقال ما زلت اكرر اية حتى سمعتها من قايلها قال
الشيخ الكبير شهاب الدين السهروردي قدس الله سره كان لسان
جعفر الصادق عليه السلام في ذلك الوقت كشجرة موسى عليه السلام
عند ندائه منها باني انا الله رب العالمين ولعمري ان المطلع اعم من ذلك
وهو مقام شهود الحق في كل شيء متجليا بصفاته التي ذلك الشي مظهرها
لكن ما ورد في الحديث النبوي ما من اية الا ولها ظهر وبطن ولكل
حرف حد ولكل حد مطلع خصوصه بذلك معالم اعلام الصفات
هو الاعضاء كالعين والاذن واليد فانها المحال التي تظهر بها الصفات
واصولها والمعلم محل الظهور كمعالم الدين ومعالم الطريق المعلم الاول
ومعلم الملك هو ادم عليه السلام لقوله تع يا ادم انبئهم باسمائهم مغرب
الشمس هو استتار الحق بتعيناته والروح بالجسد مفتاح سر القدر
هو اختلاف استعدادات الاعيان الممكنة في الازل المفتاح
الاول هو اندراج الاشياء كلها على ما هي عليها في غيب الغيوب

الذي هو احدية الذات كما تنحرم في النوى وينتهي بالحروف الأصلية
مفرح الأحزان ومفرج الكروب هو الايمان بالقدر المفيض هو اسم
من اسماء النبي صلى الله عليه وسلم لانه متحقق باسماء الله تعالى ومظهر
اضافة نور الهداية عليهم وواسطتها المقام هو استيفاء حقوق
المراسم فان من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي الى
ما فوقه كما ان من لم يتحقق بالقناعة حتى تكون له ملكة لم يصح له
التوكل ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم يصح له التسليم وهلم جرا في
جميعها وليس المراد من هذا الاستيفاء ان لم يبق عليه بقية من درجات
المقام السافل حتى يمكن له الترقي الى المقام العالي فان اكثر بقايا السافل
ودرجات الرفيعة انما يستدرك في العالي بل المراد تملكه على المقام
بالتثبت فيه بحيث لا يحول فيكون حالا وصدق اسمه عليه بحصول
معناه بان يسمى قانعا ومتوكلا وكذا في الجميع فانه مما يسمى مقاما لاقامة السالك
فيه مقام تنزل الرباني هو النفس الرحماني اعني ظهور الوجود الحقاني
في مراتب التعينات المكانة هي المنزلة التي هي ارفع المنازل عند الله وقد
يطلق عليها المكان وهو المشار اليه بقوله في مقعد صدق عند
مليك مقتدر المكر هو ارداف النعم مع المخالفة وابقاء الحال مع سوء
الأدب واظهار الايات والكرامات من غير امر وحد الملك عالم الشهادة
الملكوت عالم الغيب ملك الملك هو الحق في حال مجازاة العبد على ما
كان منه فما امر به ممد الهمم هو النبي صلى الله عليه وسلم لانه الواسطة
في اضافة الحق الهداية على من يشاء من عباده وامدادهم بالنور والايد
المناصفة هي الانصاف اعني حسن المعاملة مع الحق والخلق المنهج
الأول هو انتشاء الواحدية عن الوحدة الذاتية وكيفية انتشاء
جميع الاسماء والصفات في رتب الذات ومن اشهده الله على ترتيب
الأسماء والصفات في جميع رتب الذات فقد دله على اقرب السبل
من المنهج الأول المنقطع الوجداني هو حضرة الجمع التي ليس للغير فيها

عين ولا أثر فهي محل انقطاع الأغيار وعين الجمع الأحدية وتسمى منقطع
الأشارات وحضرة الوجود وحضرة الجمع منتهى المعرفة هي الحضرة الواحدية
وتسمى منشأ السوى باعتبار انشاء النفس الرحماني منه تظهر صور المعاني
فانها تظهر بالوجود ومنزل التدلي التنزل الحق فيه الى صور الخلق ومنزل
التدني لدنو الخلق فيه من الحق ومنبعث الجود لابتداء فيضان جود الحق منه
الى غير ذلك من الأسماء المناسبة الذاتية بين الحق وعبده من وجهين
اما بان لا يؤثر احكام العبد وصفات كثرته في احكام وجوب الحق
ووحدته بل يتأثر منها ويتضيع ظلمة كثرته بنور وحدته واما بان يتصف
العبد بصفات الحق ويتحقق باسمائه كلها فان اتفق الامران فذلك العبد
هو الكامل المقصود لعينه وان اتفق الأمر الاول بدون الثاني فهو المحبوب
المقرب وحصول الثاني بدون الاول محال وفي الكلام الامرين مراتب
كثيرة اما في الامر الاول فبحسب شدة غلبة نور الوحدة على الكثرة و
ضعفها وقوة استيلاء احكام الوجوب على احكام الامكان وضعفه
واما في الامر الثاني فبحسب استيعاب تحققه بالاسماء كلها وعدمه بالتحقق
دون بعضها ببعض المهيمون هم الملائكة المهيمة في شهود جمال
الحق الذي لم يعلموا ان الله خلق آدم لشدة اشتغالهم بمشاهدة الحق وهيمانهم
وهم العالون الذين لم يكلفوا بالسجود لغيبتهم عما سوى الحق وولههم
بنور الجمال فلا يسعون شيئا مما سواه وهم الكروبيون الموت باصطلاحهم
قمع هوى النفس فان حيوتها به ولا تميل الى لذاتها وشهواتها ومقتضيات
الطبيعة البدنية الا به واذا مالت الى الجهة السفلية جذبت القلب
الذي هو النفس الناطقة الى مركزها فيموت عن الحيوة الحقيقية العلمية
التي بالجهل فاذا ماتت النفس عن هويها بقمعه انصرف القلب بالطبع والمحبة
الأصلية الى عالمه عالم القدس والنور والحيوة الذاتية التي لا تقبل
الموت اصلا والى هذا الموت اشار افلاطون بقوله مت بالارادة
تحي بالطبيعة قال الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام التوبة

الموت هو

قال الله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم فمن تاب فقد قتل
نفسه ولهذا اذا صنفوا الموت اصنافا فاخصوا مخالفة النفس بالموت
الأحمر ولما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهاد الكفار قال
رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الأكبر قالوا يا رسول الله وما
الجهاد الأكبر قال مخالفة النفس وفي الحديث آخر المجاهد من جاهد
فمن تاب عن هويه فقد حي عن هديه عن الضلالة وبمعرفته عن الجهالة
قال الله تع او من كان ميتا فاحييناه يعني موتا بالجهل فاحييناه بالعلم
وقد سموا ايضا هذا الموت بالموت الجامع لجميع انواع الموتات الموت
الأبيض الجوع لانه ينور الباطن ويبيض وجه القلب فاذا لم يشبع السالك
بل لا يزال جائعا مات الموت الأبيض فحينئذ تحي فطنته لان البطنة تميت
الفطنة فمن مات بطنته حييت فطنته الموت الاخضر لبس المرقع
من خرق الملقاة التي لا قيمة لها فاذا قنع من اللباس الجميل بذلك واقتصر
على ما يستر العورة وتصح فيه الصلوة فقد مات الاخضر لاخضرار عيشه
بالقناعة ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذاتي الذي حي به واستغنى عن
التجمل العارضي كما قيل شعر اذا المرء لم يدنس من اللوم عرضه
وكل رداء يرتديه جميل ولما روى الشافعي رضي الله عنه
شعر لئن كان ثوبي فوق قيمته الفلس فلي فيه نفس دون قيمتها الانس
فثوبك شمس تحت انوارها الدجى وثوبي ليل تحت ظلمته الشمس
الموت الأسود هو احتمال اذى الخلق لانه اذا لم يجد في نفسه حرجا
من اذاهم ولم تالم نفسه بل يلتذ به لكونه كما قيل شعر
اجد الملامة في هواك لذيذة حبا لذكرك فليلمني اللوم
اشبهت اعدائي فصرت احبهم اذ كان حظي منك حظي منهم
واهنتني فاهنت نفسي عامدا ما من يهون عليك ممن اكرم فقد
مات الموت الأسود وهو الفناء في الله لشهوده الاذى منه برؤيته فناء
الأفعال في محل محبوبه بل برؤية نفسه وانفسهم فانين في المحبوب.

وحينئذ يحي بوجود الحق امداد حضرة الوجود المطلق الميزان ما يتوصل
به الانسان الى معرفة الاراء الصايبة والأقوال السديدة والأفعال
الجميلة وتميزها من اضدادها وهو العدالة التي في ظل الوحدة الحقيقية
المشتملة على عالم الشرعية والطريقة لانها لم تحقق بها صاحبها الا عند
تحققه بمقام احدية الجمع والفرق فان ميزان اهل الظاهر هو الشرع
وميزان اهل الباطن هو العقل المنور بنور القدس وميزان الخصوص هو علم
الطريقة وميزان خاصة الخاصة هو العدل الالهي الذي لا يتحقق به الا الانسان
الكامل باب النون النبوة هي الاخبار عن الحقائق الا لهية
اي عن معرفة ذات الحق واسمائه وصفاته واحكامه وهي على قسمين نبوة
التعريف ونبوة التشريع فالاولى هي الانباء عن معرفة الذات والصفات
والأسماء والثانية جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتادب و
بالأخلاق والتعليم بالحكمه والقيام بالسياسة ويختص هذه بالرسا لة
النجباء هم الاربعون القايمون باصلاح امور الناس وحمل اثقالهم
المتصرفون في حقوق الخلق لا غير النفس تروح القلوب بلطايف
الغيوب وهي المحب الانس بالمحبوب النفس الرحماني هو الوجود الاضافي
الوحداني بحقيقة المتكثر بصور المعاني التي هي الأعيان واحوالها
في الحضرة الواحدية سمي بها تشبيها بنفس الانسان المختلف بصور الحروف
مع كونه هواء ساذجا في نفسه ونظرا الى الغاية التي هي ترويح
الاسماء الداخل تحت حيطة اسم الرحمن عن كربها وهو كمون الأشياء
فيها وكونها بالقوة كترويح الانسان بالتنفس النفس هو الجوهر
البخاري اللطيف الحامل لقوة الحيوة والحس والحركة الارادية وسماها
الحكيم الروح الحيوانية وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة
وبين البدن المشار اليه في القران بالشجرة الزيتونة الموصوفة
بكونها مباركة لا شرقية ولا غربية لازدياد رتبته للانسان وتزكيته
بها ولكونه ليست من شرق عالم الارواح المجردة ولا من غرب اجسام

الكثيفة **النفس الامارة** هي التي تميل الى الطبيعة البدنية وتأمر
باللذات والشهوات الحسية وتجذب القلب الى الجهة السفلية وهي
ماوى الشرّ ومنبع الأخلاق الذميمة والأفعال السيئة قال الله تعالى
انّ النفس لأمّارة بالسوء **النفس اللوامة** هي التي تنورت بنور القلب
قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة فتيقظت وبدأت باصلاح
حالها مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية فكلما صدرت فيها
سيئة بحكم جبلتها الظلمانية وسجيتها تداركها نور التنبيه الالهية
فأخذت تلوم نفسها وتتوب عنها مستغفرة راجعة الى باب الغفار
الرحيم ولهذا نوّه الله بذكرها بالأقسام بها في قوله تعالى لا اقسم بالنفس
اللوامة **النفس المطمئنة** هي التي تمّ تنورها بنور القلب حتى انخلعت
عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالاخلاق الحميدة وتوجهت الى جهة القلب
بالكلية متابعة له في الترقي الى جناب عالم القدس منزهة عن
جانب الرجس مواظبة على الطاعات ساكنة الى حضرة رفيع الدرجات
حتى خاطبها ربها بقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي للتجرد **النقباء** هم الذين تحققوا
بالاسم الباطن فاشرفوا على بواطن الناس واستخرجوا خفايا الضماير
لانكشاف الستاير لهم عن وجوه السراير وهم ثلثماية **النكاح الساري
في جميع الذراري** هو التوجه الحبي المشار اليه في قوله تعالى كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فان قوله كنت كنزا مخفيا يشير الى
سبق الخفاء والغيبة والاطلاق على الظهور والتعين سبقا ازليا
ذاتيا وقوله فأحببت ان اعرف يشير الى ميل اصلي وحب ذاتي هو الوصلة
بين الخفاء بقوله كنت كنزا مخفيا وبين الظهور والاظهار المشار
اليه بان اعرف فتلك الوصلة هي أصل النكاح الساري في جميع
الذراري فان الوحدة المقتضية لحب ظهور شؤون احدية الذات تسري
في جميع مراتب التعينات المرتبة وتفاصيل كلياتها بحيث لا يخلو منها

شيء وهي الحافظة لشمل الكثرة في جميع الصور عن الشتات والتفرقة
فاقتران تلك الوحدة في الكثرة هو وصلة النكاح اولا في مرتبة الحضرة
الواحدية باحدية الذات في صور التعينات وباحدية جميع الاسماء ثم
باحدية الوجود الاضافي في جميع المراتب والاكوان بحسبها حتى في حصول
النتيجة من حدود القياس والتعليم والتعلم والغذاء والمغتذي والذكر
والانثى فهو الحب والمحبوبية بل العلم المقتضي للعالمية والمعلومية هو سريان
الوحدة في الكثرة التثليث الموجب للايجاد بالتاثير والفاعلية و
المفعولية وذلك هو النكاح الساري في جميع الذراري **نهاية
السفر الأول** هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة **نهاية السفر
الثاني** هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة **نهاية
السفر الثالث** هو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول
في أحدية عين الجمع **نهاية السفر الرابع** عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام
الاستقامة وهو احدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق حتى يرى
العين الوحدة في صور الكثرة والصور الكثرة في عين الوحدة **النوالة**
هي كل ما ينيله الحق اهل القرب من خلع الرضا وقد يطلق على كل خلعة
يخلع الله على احد وقد يخص بالافراد **ن** في قوله تعالى ن والقلم هو العلم الاجمالي لية
في الحضرة الاحدية والقلم حضرة التفصيل **النور** اسم من اسماء الله تعالى
وهو تجليه باسم الظاهر اعني وجود الظاهر في صورة الأكوان كلها
وقد يطلق على ما يكشف المستور من العلوم الدينية والواردات
الالهية التي تطرد الكون عن القلب **الأنوار** هو الحق تعالى **باب
السابقة** هي العناية الأزلية المشار اليها في التنزيل بقوله تعالى وبشر
الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم **السالك** هو السائر الى الله تعالى
المتوسط بين المريد والمنتهي ما دام في السير **السبحة** هي الهباء المسمى بالهيولى
لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها **الستر** كل ما
يحجبك عما يعنيك كغطاء والوقوف مع العادات والاعمال

الستائر صور الأكوان لأنها مظاهر الاسماء الألهية تعرف من خلقها
كما قال الشيخ الشيباني شعر تجليت للاكوان خلف ستورها
فنمت بما ضمت عليه الستاير الستور تخص بالهيا كل البدنية الانسانية
المرخاة بين عالم الغيب والشهادة والحق والخلق سجود القلوب هو فناؤه
في الحق عند شهوده اياه بحيث لا يشغله ولا يصرفه عند استعمال الجوارح
السحق ذهاب تركيب العبد تحت القهر سدرة المنتهى هي البرزخية
الكبرى ينتهي اليها سير الكمل واعمالهم وعلومهم وهي نهاية المراتب
الاسمائية التي لا تعلوها رتبة السر هو ما يختص كل شيء من الحق عند
توجه الايجادي المشار بقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب
للحق والمحب له والعارف به كما قال صلى الله عليه عرفت ربي بربي سر
العلم هو حقيقة العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة غيره بالاعتبار
سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة
الحق في كل شيء سر التجليات هو شهود حقيقة كل شيء في كل
شيء وذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد الاحدية الجمعية بين
الاسماء كلها لاتصاف كل اسم بجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية
وامتيازها بالتعينات التي تظهر في الاكوان التي صورها فيشهد كل
شيء في كل شيء سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع
فيها من احوالها التي تظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شيء الا
بعلمه من عينه في حال ثبوتها ستر الربوبية هو توقفها على المربوب
لكونها نسبة لا بد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب
وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المعدوم معدوم
ولهذا قال سهل ان للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان
ما يتوقف عليه سر سر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي
من حيث مظهريتها للرب القايم بذاته الظاهر بتعيناته قائمة به موجودة

بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق ربها فما حصلت الربوبية
في الحقيقة الا بالحق والاعيان معدومة بحالها في الازل فلسر الربوبية سر
به ظهرت ولم تبطل سرائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان
اسرار انمحاق السالك في الحق عند الوصل التام واليه الاشارة بقوله
صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت الحديث وقوله تع اوليائي تحت قبابي
لا يعرفهم غيري سعة القلب هي تحقق الانسان الكامل بحقيقة البرزخية
الجامعة الامكان والوجوب فان قلب الانسان الكامل هذا البرزخ ولهذا
قال ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن السفر هو توجه القلب
الى الحق والاسفار اربعة الاول الى الله من منازل النفس الى الوصول
الى الافق المبين وهو نهاية مقام القلب مبدأ التجليات الاسمائية الثاني
في هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق
الاعلى وهو نهاية الحضرة الواحدية الثالث هو الترقي الى عين الجمع
والحضرة الاحدية وهو مقام قوسين ما بقيت الاثنينية فاذا ارتفعت
فهو مقام او ادنى وهو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله
للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع سقوط
الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات السمسمة معرفة تدق عن العبارة
سؤال الحضرتين هو السؤال العباد عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية
الطالبة من نفس الرحمان ظهورها بصور الاعيان وعن حضرة الامكان
بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء وامداد النفس على الاتصال اجابة
سؤالهما ابدا سواد الوجه في الدارين هو الفناء في الله بالكلية بحيث
ع لا وجود لصاحبه ظاهرا وباطنا دنيا وآخرة وهو الفقر الحقيقي والرجوع
الى العدم الاصلي ولهذا قالوا اذا تم الفقر فهو الله باب
الغين الغير العالم هو الظل الثاني وليس الا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات
كلها فلظهوره بتعيناتها سمي باسم السوى والغير باعتبار اضافته
الى الممكنات اذ لا وجود للممكن الا بمجرد هذه النسبة والا فالوجود

عين الحق والممكنات ثابتة على عدميتها في علم الحق وهي شؤونه الذاتية
فالعالم صورة الحق والحق هوية العالم وروحه وهذه التعينات في
الوجود الواحد احكام اسمه الظاهر الذي هو مجلى اسمه الباطن
عالم الجبروت هو عالم الاسماء والصفات الالهية عالم الامر وعالم
الملكوت وعالم الغيب هو عالم الارواح والروحانيات لانها وجدت
بالامر الحق بلا واسطة مادة ومدة عالم الخلق وعالم الملك وعالم
الشهادة هو عالم الاجسام والجسمانيات وهو ما يوجد بعد الامر
بمادة ومدة العارف من اشهده الله ذاته وصفاته وافعاله
فالمعرفة حال يحدث عن شهود العالم من اطلعه تع على ذلك لا عن شهوده
بل عن تعين العامة هم الذين اقتصر علمهم على الشريعة ويسمى علماء الرسوم
العار العظيم والمقت الكبير هو نقض العهد اما بان يقول ما لا يفعل
او يعد بما لا يفي قال الله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
وقال ايضا اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب
افلا تعقلون وفي تجهيلهم بقوله افلا تعقلون عار عظيم العبادة
هو غاية التذلل لله وهي للعامة والعبودية للخاصة الذين صححوا النسبة
الى الله تع بصدق القصد اليه وهو في سلوك الطريقة والعبودة لخاصة
الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة في عبوديته وهم يعبدونه به في
مقام احدية الفرق والجمع العبادلة هم ارباب التجليات الاسمائية
اذا تحققوا بحقيقة اسم من اسمائه تع واتصفوا بصفة التي هي حقيقة ذلك
الاسم نسبوا اليه بالعبودية لشهودهم ربوبيته ذلك الاسم خاصة
فيقال لاحدهم عبد الرزاق وللآخر عبد العزيز وكذا عبد المنعم وغيره
عبد الله هو العبد الذي تجلى له الحق بجميع الاسماء فلا يكون في عباده
ارفع مقاما واعلى شانا منه لتحققه باسم الاعظم واتصافه بجميع صفاته
ولهذا خص نبينا صلى الله عليه وسلم بهذا الاسم بالحقيقة الا له وللاقطاب
من ورثته بتبعيته وان اطلق على غيره مجازا لاتصاف كل اسم من اسمائه

بجميعها بحكم الواحدية واحدية جمع الاسماء عبد الرحمن هو مظهر اسم
الرحمن فهو رحمة للعالمين جميعا بحيث لا يخرج احد من رحمته بحسب
قابلية استعداده عبد الرحيم هو اسم الرحيم وهو الذي يخص رحمته بمن
اتقى واصلح ورضي الله عنهم وينتقم ممن غضب الله عليه عبد الملك هو الذي
ملك نفسه وغيره بالتصرف فيه بما شاء الله وامره به فهو اشد خلق الله على
خليقته عبد القدوس هو الذي قدس الله عن الاحتجاب فلا يسع قلبه غير الله
وهو الذي وسع قلبه الحق كما قال الله تع لا يسعني ارضي ولا سمائي ويسعني قلب
عبدي المؤمن ومن وسع الحق قدس عن الغير اذ لا يبقى عند تجلي الحق شيء غيره فلا
يسع القدوس الا القلب المقدس من الاكوان عبد السلام هو الذي تجلى له
الاسم السلام فسلمه عن كل نقص وآفة وعيب عبد المؤمن هو الذي آمنه
الله عن العقاب والبلاء وآمنه الناس عن ذواتهم واموالهم واعراضهم
عبد المهيمن هو الذي يشاهد كون الحق رقيبا شهيدا على كل شيء فهو رقيب
نفسه وغيره بايفاء حق كل ذي حق عليه لكونه مظهر الاسم المهيمن
عبد العزيز هو الذي اعزه الله بتجلي عزته فلا يغلبه شيء من ايدي الحدثان وهو يغلب
على كل شيء عبد الجبار هو الذي يجبر كل شيء ونقصه لان الحق جبر
حاله وجعله بتجلي هذا الاسم جابر الحال كل شيء ومستعليا عليه
عبد المتكبر هو الذي فني تكبره بتذلله للحق حتى قام كبرياء الله مقام
كبره فيتكبر بالحق على ما سواه فلا يتذلل للغير عبد الخالق هو الذي يقدر
الاشياء على وفق مراد الحق لتجليه له بوصف الخلق والتقدير فلا يقدر الا بتقديره
تعالى عبد البارئ قريب من عبد الخالق وهو الذي برأ عمله من التفاوت
والاختلاف فلا يفعل الا ما يناسب حضرة الاسم البارئ متعادلا متناسبا
بريئا من التنافر كقوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت لان البارئ الذي له شعبة تجلي به
من شعب الاسماء التي تحت الاسم الرحمن عبد المصور هو الذي لا يتصور ولا
يصور الا ما طابق الحق ووافق تصويره لان فعله يصدر بتصوير الله تع عبد
الغفار هو الذي غفر جناية كل من يجني عليه وستر عن غيره ما احب

ان يستره منه لان الله تعالى ستره توبه وغفر له بتجلى فيعامل عباده بما عامله
به عبد القهار هو الذي وفقه الله بتاييد لقهر قوى نفسه فتجلى له باسمه
القهار ليقهر كل من ناواه ويهزم كل من بارزه وعاداه ويؤثر في
الاكوان ولا يتاثر منها عبد الوهاب من تجلى له الحق باسم الجواد فيهب ما
ينبغي بلا عوض ولا غرض ويمد اهل عنايته تعالى بالامداد لانه واسطة جوده
ومظهر عبد الرزاق هو الذي وسع الله رزقه فيؤثر به على عباده و
يبسطه لمن يشاء الله ان يبسط لان الله جعل في قدمه السعة والبركة
فلا يأتي الا بخير يبارك فيه ويفيض الخير به عبد الفتاح هو الذي اعطاه
الله علم اسرار المفاتح على اختلاف انواعها ففتح به الخصومات والمغالق
والمعضلات والمضايق وا وصل به وارسل به فتوحات الرحمة وما
امسك من النعمة عبد العليم هو الذي علمه الله العلم الكشفي من لدنه
بلا تعمل وتفكر بمجرد الصفاء الفطري وتاييد النور القدسي عبد
القابض من قبضه الله اليه فجعله قابضا لنفسه وغيره في حكمة الله
تعالى وعدله وحاجزا على العباد ما ليس تصلح لهم وهم يقبضون بقبضه
وحجره عبد الباسط من يبسطه الله في خلقه فيرسل عليهم باذنه من نفسه
وماله بما يفرحون به ويتبسطون موافقا لامره لانه يبسطه بتجلي اسمه الباسط
فلا يكون مخالفا لشرعه عبد الخافض هو الذي يتذلل لله في كل شيء
ويخفض عن نفسه لرؤيته الحق فيه عبد الرافع هو الذي يرتفع على كل
شيء لنظره اليه بنظر سوى والغير ورفع نفسه عن رتبته لقيامه بالحق
الذي هو رفيع الدرجات وقد يكون بالعكس لان الاول بمظهريته الاسم
الخافض يخفض كل شيء لرؤيته عدما محضا ولا شيئا صرفا والثاني لتجلي
اسمه الرافع له يرفع كل شيء لرؤيته الحق فيه وهذا عندي اولى لان
العارف يطلب الرحمة ليتصف بها فيصير رحيما لا مرحوما لان ذلك
نصيب العامي من الرحمة عبد المعز من تجلى له الحق باسم المعز فيعز من اعزه الله
بعزته من اولياته عبد المذل هو مظهر صفة الاذلال

فيذل

فيذل بعد انه الحق كل من اذله الله من اعدائه باسمه المذل الذي تجلى له به
عبد السميع وعبد البصير من تجلى فيه بهذين الاسمين فاتصف بسمع الحق وبصره
كما قال الله تعالى كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر فيسمع ويبصر
الاشياء بسمع الحق وبصره عبد الحكيم هو الذي يحكم بحكم الله على عباده
عبد العدل هو الذي يعدل بين الناس بالحق لانه مظهر عدله تعالى وليس
العدل هو التساوي كما يظن من لا يعلم بل توفية حق كل ذي حق وتوفيره
عليه بحسب استحقاقه عبد اللطيف من تلطف بعباده لكونه بصيرا بموا (ضع)
اللطف للطف ادراكه فيكون مطلعا على البواطن وواسطة اللطف
الحق بعباده وامداده وهم لا يشعرون للطفه بتجلي الاسم اللطيف
فيه وهو الذي لا تدركه الابصار عبد الخبير هو الذي اطلعه الله على علمه
بالاشياء قبل كونها وبعدها عبد الحليم هو الذي لا يعاجل من يجني عليه
بالعقوبة ويحلم عنه ويحتمل اذية من يؤذيه وسفاهة السفهاء ويدفع السيئة
بالتي هي احسن عبد العظيم هو الذي تجلى له بعظمته فيتذلل له غاية التذلل (الحق)
اذا الحق عظمته فعظمه الله في اعين عباده ورفع ذكره بين الناس
ويجلونه ويوقرونه لظهور اثار العظمة على ظاهره عبد الغفور
ابلغ في غفران الجناية وسترها من عبد الغفار فهو دايم الغفران وعبد
الغفار كثير الغفران عبد الشكور هو دايم الشكر لربه لانه لا يرى
النعمة الا منه ولا يرى منه الا النعمة وان كانت في صورة البلاء والنقمة
لانه يرى في باطنه النعمة كما قال علي كرم الله وجهه سبحان من اشتدت
نعمته لاعدائه في سعة رحمته واتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته
عبد العلي من علا قدره عن اقرانه وارتفعت همته في طلب المعالي عن همم
اخوانه وجاز كل رتبة علية وبلغ كل فضيلة سنية عبد الكبير من
كبر بكبرياء الحق وزاد تكبره في الفضل والكمال على الخلق عبد الحفيظ
هو الذي حفظه الله في افعاله واقواله واحواله وخواطره وظواهره وبواطنه
عن كل سوء فتجلى فيه باسمه الحفيظ حتى سرى منه الحفظ في جلسائه

ثلثين

كما يحكى عن ابي سليمن الداراني انه لم يخطر بباله خطرة سوء ثلثين سنة
ولا يبال لجليسه ما دام جالسا معه عبد المقيت من اطلعه الله على حاجة
المحتاج وقدرها ووقتها ووفقه لايجاجها على وفق علمه غير زيادة ولا
نقصان ولا يقدم على وقتها ولو يؤخر عنه عبد الحسيب من جعله الله
حسيبا لنفسه حتى في انفاسها ووفقه للقيام عليها وعلى كل من تابعه
بالحسبة عبد الجليل من اجله الله بجلاله حتى هابه كل من راه بجلا له
قدره ووقع في قلبه الهيبة منه عبد الكريم هو الذي اشهده الله
وجه اسم الكريم فتجلى بالكرم وتحقق بحقيقة العبودية بمقتضاه فان الكرم
يقتضي معرفة قدره وعدم التعدي عن طوره فتعرف ان لا ملك للعبد فلا
يجد شيئا ينسب اليه الا يجوز به على عباده بكرمه تع فان كرم مولاه
يختص بملكه من يشاء وكذا لا يرى ذنبا من احد الا وهو يستره بكرمه
ولا يحكي عليه احدا الا ويعفو عنه ويقابله بالكرم الخصال قيل ان العمر رضي
الله عنه رضي الله عنه لما سمع قوله تع ما غرك بربك الكريم قال
كرمك يا رب وقال الشيخ العارف محي الدين العربي قدس سره
هذا من باب الحجة وفي الجملة لا يرى لذنوب جميع عباده في جنب تلقين
كرمه تعالى وزنا ولا يرى لجميع نعمه تع عند فيض كرمه تعالى
قدرا فيكون كرم الناس لصدور فعله عن كرم مرتبه الذي تجلى له به
وتبين عليه عبد الجواد فانه مظهر اسمه الجود وواسطة جوده على عبا ده
فلا يكون اجود منه في الخلق وهو جاد بنفسه لمحبوبه فلا يتعلق بقلبه
ما علاه عبد الرقيب هو الذي يرى رقيبة اقرب اليه من نفسه ادراكا
لفنائها وذهابها في تجلي الاسم الرقيب فلا يجا وز حدا من حدود الله
تعالى ولا احد اشد مراعاة لها لنفسه ولا يحضره من اصحابه فانه يرقبهم
برقبة الله تع عبد المجيب هو الذي اجاب دعوة الحق واطاعه حتى سمع
قوله اجيبوا داعي الله فاجاب الله دعوة حتى تجلى له باسم المجيب
فيجيب كل من دعاه من عباده سال حاجة لانه من جملة الاستجابة

التي

التي اوجبه عليه لاجابته تع في قوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب
اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي الا انه يرى دعاهم دعاءه بحكم
القرب والتوحيد اللازم للايمان الشهودي في قوله تع وليؤمنوا بي عبد
الواسع هو الذي وسع كل شيء فضلا وطولا ولا يسعه شيء لاحاطته بجميع
المراتب ولا يرى مستحقا الا اعطاه من فضله عبد الحكيم هو الذي بصره بمواقع
الحكمة في الاشياء ووفقه للسداد في القول والصواب في العمل
فلا يرى خللا في شيء الا يسدده ولا فسادا الا يصلحه عبد الودود من
كملت مودة لله ولاوليائه جميعا فاحبه الله والقى محبته على جميع
خلقه فاحبه الكل الا الجهال الثقلين قال النبي عليه السلام ان الله
اذا احب عبدا دعا جبريل فقال اني احب فلانا فاحبه فيحبه جبريل ثم ينادي
في السماء فيقول ان الله يحب فلانا فاحبوه فاحبه اهل السماء ثم يوضع
القبول في الارض عبد المجيد من مجده الله بين الناس لكمال اخلاقه و
صفاته وتحققه باخلاق الله فيحمدونه لفضله وحسن خلقه عبد الباعث
من احي الله قلبه بالحيوة الحقيقية بعد موته الارادي عن صفات النفس وشهواتها
واهويها وجعله مظهر الاسمه الباعث فهو يحي موتى الجهل بالعلم ويبعثهم
على طلب الحق عبد الشهيد هو الذي يشهد الحق شهيدا على كل شيء فيشهده
في نفسه وفي غيره من خلقه عبد الحق هو الذي تجلى له الحق فعصمه في افعاله
واقواله واحواله عن الباطل فيرى الحق في كل شيء لانه الثابت الواجب
القايم بذاته والمسمى بالسوى باطل زايل ثابت به بل به في صور الباطل حقا
والباطل باطلا عبد الوكيل من يرى الحق في صور الاسباب فاعلا بجميع
الافعال التي ينسبها المحجوبون اليها فيعطل الاسباب ويكل الامور الى من
توكلها منه ويرضى به وكيلا عبد القوي هو الذي يقوى بقوة الله على قهر
الشياطين وجنوده التي قوى نفسه من الغضب والشهوة والهوى ثم على قهر
اعدائه من شياطين الجن والانس فلا يقاومه شيء من خلقه الا قهره ولا
يناويه احد الا علبه عبد المتين هو الصلب في دينه الذي لم يتاثر عمن

عبد المبين

اراد اغواه ولم يكن لمن ازاله عن الخلق بشدته لكونه امنن كل من هو الذي لم يتاثر عن شئ عبد الولي من يتولئه الله من الصالحين المؤمنين فان الله تعالى يقول وهو يتولى الصالحين الله ولي الذين امنوا فهو يتولى بولاية الله اياه اولياء من المؤمنين والصالحين عبد الحميد هو الذي تجلى له الحق باوصافه الحميدة فيحمده الناس وهو لا يحمد الا الله عبد المبدي هو الذي اطلعه الله على ابدائه فهو يشهد ابتداء الحق والامر فيبدئ باذنه ما يبدئ من الخيرات عبد المعيد هو الذي اطلعه الله على اعادته فهو يشهد اعادة الخلق والامور كلها اليه فيعيد باذنه ما يبدي مما عاد ته اليه ويشهد عاقبته ومعاده في عافية وسعادة على احسن ما يكون عبد المحي من تجلى له الحق باسم المحي فاحيا قلبه به واقدره على احياء الموتى كعيسى صلى الله عليه وسلم عبد المميت من امات الله من نفسه وغضبه وهواه وشهوته فحيي قلبه وتنور عقله بحيوة الحق ونوره حتى اثر في غيره باماتة قوى نفسه بالهمة المباشرة من الله بتلك الصفة التي تجلى له بها عبد الحي من تجلى له الحق بحياة السرمدية فحيي بحيوة الديمومية عبد القيوم هو الذي شهد قيام الاشياء بالحق فتجلت قيوميته له فصار قائما بمصالح الخلق قيما بالله مقيما لاوامره في خلقه بقيوميته ممدا لهم فيما يقومون به من معايشهم ومصالحهم وحيوتهم عبد الواجد هو الذي خصه الله بالوجود في عين الجمع الاحدية فوجد الواجد الموجود بوجود الوجود الاحدي فاستغنى به عن الكل لان الفائز به فائز بالكل فلا يفقد شيئا ولا يطلب شيئا عبد الماجد هو الذي شرفه الله باوصافه واعطاه ما استعده واطاق تحمله من مجده وشرفه كعبد المجيد عبد الواحد هو الذي بلغه الله الحضرة الواحدية وكشف له عن احديته جمع اسمائه فيدرك ما يدرك ويفعل ما يفعل باسمائه ويشاهد وجوه اسمائه الحسنى عبد الاحد هو وحيد الوقت وصاحب الزمان الذي له القطبية الكبرى والقيام بالاحدية الاولى عبد الصمد مظهر صمديته الذي يصمد اليه لرفع البليات واتصال امداد الخيرات ويستشفع به الى الله لدفع العذاب واعطاء الثواب وهو محل نظر الله تعالى الى العالم

دف

في ربوبيته عبد القادر هو الذي شاهد قدرة الله في جميع المقدورات بتجلي الاسم القادر له فهو صورة اليد الالهي التي به يبطش فلا يمتنع عليه شئ وشاهد مؤثرية الله تعالى في الكل ودوام اتصال مدد الوجود الى المعدوم مع عدميتها بذواتها فيرى نفسه معدوما بذاتها مع كونها مؤثرا بقدرة الله تعالى في الاشياء وكذا عبد المقتدر لكونه يشهد مبدا الايجاد وحاله عبد المقدم هو الذي قدمه وجعله من اهل الصنف الاول فيقدم بتجلي هذا الاسم له كل ما يستحق التقديم باسمه وكل ما يجب تقديمه من الافعال عبد المؤخر هو الذي اخره الله عما عليه كل مفرط مجاوز عن حدوده تعالى بالطغيان فهو يؤخر بهذا الاسم كل طاغ وعاد ويرده الى حده ويردعه عن التعدي والطغيان وكذا كلما يجب تأخيره من الافعال وقد يجمعهما الله لاقوام عبد الاول هو الذي شاهد اولية الحق على كل شئ وازليته فيكون هو الاول لتحققه بهذا الاسم على الكل في مقاماته المسابقة الى الطاعات والمسارعة الى الخيرات وعلى كل من وقف مع الخلقية لتحققه بالازلية والخلقية الموسومة بسمة الحدوث عبد الاخر هو الذي شهد اخريته تعالى وبقائه بعد فناء الخلق وتحقق كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام لطلوع وجه الباقي عليه فيبقى ببقائه وامن الفناء بلقائه وقد يتصف بهما بعض اوليائه بل اكثرهم عبد الظاهر هو الذي ظهر بالطاعات والخيرات حتى كشف الله عن اسمائه الظاهر فعرفه باسم الظاهر واتصف بظاهريته فيدعو الناس الى الكمالات الظاهرة والتزين بها ورجح التشبيه على التنزيه كما كانت دعوة موسى صلى الله عليه وسلم ولهذا وعدهم الجنان والملاذ الجسمانية وعظم التورية بالحجم الكبير وكتابتها بالذهب عبد الباطن هو الذي بالغ بالمعاملات القلبية واخص الله وقدس الله سره فتجلى له باسمه الباطن حتى غلبت روحانيته واشرف على البواطن واخبر على المغيبات فيدعو الناس الى الكمالات المعنوية والتقدس وتطهر السر وترجيح التنزيه على التشبيه كما كانت دعوة

عيسى صلى الله عليه وسلم الى السموات والروحانيات وعالم الغيب و التقشف
في الملبس والاعزال والخلوة عبد الولي من جعله الله واليا للناس
بالظهور باسم الوالي فهو يلي نفسه وغيره بالسياسة الالهية ويقيم
عدله في عباده ويدعوهم الى الخير ويامرهم بالمعروف وينهيهم
عن المنكر فاكرم الله تعالى وجعله اول سبعة الذين يظلهم الله
نظلهم في ظل عرشه وهو السلطان العادل ظل الله في ارضه اثقل
الناس ميزانا لان حسنات الرعايا وخيراتهم توضع في ميزانه من غير
أن ينقص من اجورهم شيئا اذ به اقام دينه فيهم وجعلهم على الخيرات
فهو يديره وناصره والله مؤيده وحافظه عبد المتعالي هو المتبالغ في
العلو من ادراك الغير وعبده الذي مظهره من لا يقف بكل كمال
وعلو حصل له بل يطلب بهمته العالية الترقي الى اعلا منه لانه شهد العلو الحقيقي
المطلق المقدس عن علو المكان والمكانة وعن كل تقيد فلا يزال يطلب
العلو في جميع الكمالات الا ترى اكرم الخلايق واعلاهم رتبة يخاطب بقوله
وقل رب زدني علما عبد البر من تصف بجميع انواع البر معنى وصورة فلا يجد
نوعا من انواع البر الا اتاه ولا فضلا الا اعطاه ولكن البر من امن بالله واليوم
الاخر الآية عبد التواب هو الرجاع الى الله دائما عن نفسه وجميع ما سوى
الحق حتى شهد التوحيد الحقيقي وقبل توبة كل من تاب الى الله عن جريمته
عبد المنتقم من اقامه الله تع لاقامة حدوده في عباده على الوجه المشروع
ولا يرقهم ولا يرؤفهم كما قال الله تع ولا تاخذكم بهما رافة في دين
الله عبد العفو من كثر عفوه عن الناس وقلت مواخذته بل لا يحي عليه
الا عفاه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عفو يحب العفو وقال
ايضا حوسب رجل ممن كان قبلكم فلم يوجد له من الخير شيء الا انه
كان رجلا موسرا وكان يامر غلمانه بالتجاوز عن المعسر قال الله تع نحن
احق بالتجاوز عنه فتجاوزوا عنه عبد الرؤف من جعله الله مظهرا للرافة
والرحمة فهو ارأف خلق الله تعالى بالناس الا بالحدود الشرعية فانه يرى الحد

وما

وما اوجبه عليه من الذنب الذي جرى عليه بحكم الله وقضائه رحمة منه
عليه وان كان ظاهره نقمة وهذا مما لا يعرفه الا خاصة الخاصة فاقامة
الحد عليه ظاهرا عين الرافة باطنا عبد مالك الملك من شهد مالكيته
تع بملكه فرأى نفسه ملكا خالصا من جملة ملكه فتحقق بعبوديته حتى اشتغل
بعبوديته لمولاه عما ملكه وعن كل شيء فجازاه الله بجعله مظهر المالك
الملك اذ لم يملكه شيء حتى شغله عن ربه حرا عن رق الكون مالكا للاشياء بالله
لا بنفسه فانه عبده حقا عبد ذي الجلال والاكرام من اجله الله واكرمه
لاتصافه بصفاته وتحققه باسمائه كما تقدست اسماؤه وعزت وتنزهت
وجلت فلذلك مظاهرها ورسومها فلا يراه احد من اعاليه الا هابه وخضع له
لجلال قدره ولا احد من اوليائه تع ويهين اعداءه عبد المقسط هو اقوم الناس
بالعدل حتى ياخذ في نفسه لغيره حقا له لا يشعر به ولا يعرفه ذلك الغير
لا يعدل بعدل الله الذي يتجلى له به فيوفي كل ذي حق حقه ويزيل كل جور
يطلع عليه فهو على كرسي النور يخفض من يجب خفضه ويرفع من يجب
رفعه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم المقسطون على منابر من نور عبد
الجامع هو الذي جمع الله فيه جميع اسمائه وجعله مظهر حضرته الجامعية
فيجمع بالجمعية الالهية كل ما تفرق وتشتت من نفسه وغيره عبد الغني
هو الذي اغناه الله من جميع الخلايق واعطاه كل ما يحتاج اليه من غير
مسئلة منه الا بلسان الاستعداد لتحققه بفقره الذاتي وافتقاره اليه
بجميع همه عبد المغني هو الذي جعله الله بعد كمال الفناء مغنيا للخلق
لا يحتاج حوائجهم وسد خلاتهم بهمته امدها تع من اغنائه يتجلى اسم
المغني فيه عبد المانع هو الذي حماه الله تع ومنعه من كل ما فيه فساده
وان طلبه واحبه وظن فيه خيره كالمال والجاه والصحة وامثالها وا شهده
معنى قوله تع عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا
وهو شر لكم وقد جاء في الكلمات القدسية وان من عبادي من
افقرته ولو اغنيته لكان شرا له وان من عبادي من امرضته ولو

عافيته لكان شرًّا له وانا اعلم بمصالح عبادي ادبرهم كما اشاء
ومن تحقق بهذا الاسم منع اصحابه عما يضرهم وبفسده هم ووضع الله
برا لعينا دحيثانى ولو حسبوا فيما منعوه خيرهم وصلاحهم عبد
الضار هو الذي اشهده الله تع كونه فعالا لما يريد وكشف له عن
توحيد الافعال فلا يرى ضرًّا ولا نفعًا ولا خيرًا ولا شرًّا الا منه فاذا تحقق
بهذين الاسمين وصار مظهرًا لهما كان ضارًّا ونافعًا للناس برتبه وقد خص
الله تع بعض عباده باحدهما فقط فجعل بعضهم مظهر الضر كالشيطان
ومن تابعه وبعضهم مظهر النفع كالخضر عليه السلام ومن ناسبه عبد
النور هو الذي تجلى له باسمه النور فشهد معنى قوله الله نور السموات والارض
والنور هو الظاهر الذي يظهر به كل شيء به كونًا وعلمًا فهو نور للعالمين
يهتدي به كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اجعلني نورًا عبد
الهادي هو الذي يظهر هذا الاسم جعله الله هاديًا بالخلق ناطقًا عن
الحق بالصدق مبلغًا ما امر وانزل اليه كالنبي صلى الله عليه وسلم بالاصالة له
وورثته بالتبعية عبد البديع هو الذي شهد كونه تع بديعًا في ذاته
وصفاته وافعاله وجعله الله مظهرًا لهذا الاسم فيبدع ما عجز عنه بر
عبد الباقي من اشهده تع بقاؤه وجعله باقيًا ببقائه عند الفناء الكل
يعبده به بالعبودية المحضة اللازمة لتعينه فهو العابد والمعبود تفصيلا
وجمعًا وعينًا وحقيقةً اذ لم يبق رسمه ولا اثره عند التجلي الوجه الباقي
كما ورد في الحديث القدسي ومن انا قتلته فعلي ديته ومن على
ديته فانا ديته عبد الوارث هو مظهر هذا الاسم وهو من لوازم
عبد الباقي لانه اذا كان باقيًا ببقاء الحق من بعد فنائه عن نفسه
لزم ان يرث ما يرثه الحق من الكل بعد فنائهم من العلم والملك
فهو يرث الانبياء علومهم ومعارفهم وهداياتهم لدخولهم في
الكل عبد الرشيد من اتاه الله رشده بتجلي هذا الاسم فيه
كما قال لابرهيم عليه السلام ولقد اتينا ابرهيم رشده ثم اقامه

لارشادهم الخلق اليه والى مصالحهم الدنيوية والاخروية في المعاش
والمعاد عبد الصبور هو المتثبت في الامور بتجلي هذا الاسم فيه فلا
يعاجل في العقوبات والمواخذات ولا يستعجل في دفع المسلمات
ويصبر في المجاهدات وما امره الله به من الطاعات وما ابتلاه الله
به من البليات وما يعتبر به من الاذيات العبرة ما يعتبر به من طوامس
احوال الناس في الخير والشر وما يجري عليهم في الدنيا وما انتقلوا
عليه منها الى الاخرة ودار الجزاء والى ما يؤول اليه حال المعتبر والى
بواطن الامور وخفياتها حتى يتبين له عواقب الامور ومعرفة الخفايا
وما يجب عليه القيام به والعمل له قال النبي عليه السلام امرت
ان اكون نطقي ذكرًا وصمتي فكرًا ونظري عبرة ويدخل فيها العبور
من رؤية الحكمة في ظواهر الخلقية الى رؤية الحكيم ومن ظواهر
الوجود الى باطنه حتى يرى الحق وصفاته في كل شيء العقاب يعبر عندهم
من العقل الاول تارة وعن طبيعة الكلية اخرى وذلك انهم يعبرون
عن النفس الناطقة بالورقاء والعقل الاول يختطفها عن العالم السفلي
والحضيض الجسماني الى العالم العلوي واوج الفضاء القدسي كالعقاب
وقد يختطفها الطبيعة ويصطادها وتهوي بها الى الحضيض السفلي كثيرًا
ولهذا يطلق العقاب عليها والفرق بينهما في الاستعمال بالقراين العلة
عبارة عن بقاء خطر العبد في عمل وحال ومقام او بقاء رسم له اوصفته
العما هي الحضرة الاحدية عندنا لانه لا يعرفها احد غيره فهو في حجاب
الجلال وقيل هي الحضرة الواحدية التي هي منشاء الاسماء والصفات
لان العماء هو الغيم الرقيق والغيم هو الحايل بين السماء والارض وهذه
الحضرة هي الحايلة بين السماء الاحدية وبين الارض الكثرة الخلقية ولا
ينافي عن الحديث النبوي عليه السلام لانه سئل صلى الله عليه وسلم
اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق فقال عليه السلام كان في عماء
وهذه الحضرة تتعين بالتعين الاول لانها محل الكثرة وظهور الحقايق

والنسب الاسمائية فكلما تعين فهو مخلوق فهي عقل الاول فاذا لم
يكن فيه قبل ان يخلق الخلق الاول بل بعده والدليل على ذلك ان القايل
بهذا القول يسمي هذه الحضرة بحضرة الامكان وحضرة الجمع بين
احكام الوجوب والامكان والحقيقة الانسانية وكل ذلك
من قبيل المخلوقات ويعرف بان الحق في هذه الحضرة متجلي بصفات الخلق
اللهم الا ان يكون مراد السايل بالخلق العالم الجسماني فيكون العماء
الحضرة الالهية المسماة بالبرزخ الجامع ويقويه انه سئل عن مكان الرب
فان الحضرة منشا الربوبية العمد المعنوية هي التي يستمسك بها السموات
والارض المشار اليها بقوله رفع السموات بغير عمد ترونها فانه تلويح
الى عمد لا ترونها وهي روح العالم وقلبه ونفسه وهو حقيقة الانسان
الكامل الذي لا يعرفه الا الله كما قال الله تع اوليائي تحت قبابي
لا يعرفهم غيري العنقا كناية عن الهيولى لانها لا ترى كالعنقاء
ولا يوجد الا مع الصورة فهي معقولة ويسمى الهيولى المطلقة المشتركة
بين الاجسام كلها العنصر الاعظم عوالم اللبس هي جميع مراتب
اللبس النازلة عن الحضرة الاحدية لان للذات الاقدسية بتعينات
فيها ويتصف بصفات الروحانية والمثالية الى الحسية فيلتبس
بها العين الثابتة هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدو
ثابتة في علم الله والمرتبة الثانية من الوجود الحقي عين الشيء هو الحق
عين الله وعين العالم هو الانسان الكامل المتحقق بحقيقة البرزخية
الكبرى لان الله تع ينظر بنظره الى العالم فيرحمه بالوجود كما قال
الله تع لولاك لما خلقت الافلاك او الانسان المتحقق باسم البصير لان
كل ما يبصر من الاشياء فانه يبصر بهذا الاسم عين الحياة هو باطن
الاسم الحي الذي من تحقق به شرب من ماء عين الحيوة الذي من شربه لا يموت
ابدا لكونه حيا بحيوة الحق وكل حي في العالم يحي بحياة هذه
الانسان لكونه حقيقته حيوة الحق باب الفاء

الفتوق ما يقابل الرتق من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية او
ظهور كل ما بطن في الحضرة الواحدية من النسب الاسمائية و
بروز كل ما يكون في الذات الاحدية من الشؤن الذاتية كالحقايق
الكونية بعد تعينها في الخارج الفتوح كل ما يفتح من العبد
من الله تع بعد ما كان مغلقا عليه من النعم الظاهرة والباطنة
كالارزاق والعبادة والعلوم والمعارف والمكاشفات وغير
ذلك الفتح القريب هو ما انفتح على العبد من مقام القلب وظهور صفاته
وكمالاته عند قطع منازل النفس وهو المشار اليه بقوله نصر من
الله وفتح قريب الفتح المبين هو ما انفتح على العبد من مقام الولاية
وتجليات اسماء الالهية المفنية لصفات القلب وكمالاته المشار
اليه بقوله تع انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر يعني من الصفات النفسية والقلبية الفتح المطلق هو اعلى
الفتوحات واكملها وهو ما انفتح على العبد من تجلي الذات
الاحدية والاستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلها
وهو المشار اليه بقوله اذا جاء نصر الله والفتح الفترة خمود حرارة
الطلب اللازمة للبداية الفرق الاول هو الاحتجاب بالخلق عن
الحق وبقاء الرسوم الخلقية بحالها الفرق الثاني هو شهود قيام الخلق
بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير احتجاب
صاحبه احدهما عن الاخر الفرقان هو العلم التفصيلي الفارق
بين الحق والباطل والقران هو العلم اللدني الاجمالي الجامع للحقايق
كلها فرق الجمع هو تكثر الواحد بظهوره في مراتب التي
هي ظهور الشؤن الذات الاحدية وتلك الشؤن في الحقيقة اعتبارات
محضة لا تحقق لها الا عند بروز الواحد الحق بصورها فرق الوصف
ظهور الذات الاحدية باوصافها في الحضرة الواحدية الفرق
بين المتخلق والمتحقق هو الذي يكتسب فضايل الاخلاق والاوصاف

الحميدة تكلفا وتعمدا او يجتنب الرذائل والذمائم فله من الاسماء الالهية اثارها والمتحقق بها هو الذي جعله الله مظهر اسمائه واوصافه وتجلى فيه بها فمحا رسوم اخلاقه واوصافه الفرق بين الكمال والشرف والنقص والخسة هو ان الكمال عبارة من حصول الجمعية الالهية والحقايق الكونية فكلما كان حظه من الاسماء الالهية والحقايق الكونية اوفر وظهوره بها اتم والجمعية الالهية بجميع صفاته واسمائه فيه اكثر كان اكمل وكلما كان حظه منها اقل كان انقص وعن مرتبة الخلافة الالهية ابعد واما الشرف فهو عبارة عن ارتفاع الوسايط بين الحق والخلق اقل واحكام الوجوب على احكام الامكان اغلب فيه كان الشيء اشرف وكلما كانت الوسايط بينه وبين الحق تعالى اكثر كان الشيء اخس فعلى هذا يكون العقل الاول والملائكة المقربون من الانسان الكامل اشرف من ذلك الانسان منهم اكمل الفطور هو تميز الخلق عن الحق بالتعين وتوابعه الفهوانية خطاب الحق بطريق المكافحة وعالم المثال باب الصاد صاحب الزمان وصاحب الوقت والحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقايق الاشياء الخارج على حكم زمانه وتصرفاته ماضيا او مستقبلا الى الآن الدايم فهو ظرف احواله وصفاته وافعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر وفي المكان بالقبض والبسط لانه المتحقق بالحقايق والطبايع في القليل والكثير والطويل والقصير والعظيم والصغير سواء اذ الوحدة والكثرة والمقادير كلها عوارض فكما يتصرف في الوهم فيها فكذلك في العقل يتصرف وافهم تصرفه فيهما في الشهود والكشف الصريح فان المتحقق بالحق متصرف بالحقايق يفعل ما يفعل في طور وراء اطوار الحس والفهم والعقل ويتسلط على العوارض بالتغيير والتبديل صبيح الوجه هو المتحقق بحقيقة الاسم الجواد

ومظهريته والمتحقق رسول الله صلى الله عليه وسلم روى جابر رضي الله عنه انه ما سئل عليه شيئا فقط فقال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه في قوله اذا كانت لك الى الله حاجة بمسئلة الصلوة على النبي صلى الله عليه ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احديهما ويمنع الاخرى والمتحقق بوارثته في جوده عليه هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لابره وانما سمي صبيح الوجه لقوله عليه اطلبوا الحوائج عند صباح الوجوه الصبا هو النفحات الرحمانية الاتية من جهة شرق الروحانيات والدواعي الباعثة على الخير الصديق المبالغ في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاءت به رسل الله علما وقولا وفعلا لصفاء باطنه وقربه لباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدة مناسبته له ولهذا لم يتخلل في كتاب الله مرتبة بينهما في قوله تع اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقال النبي عليه السلام انا وابو بكر كفرسي رهان فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فآمن بي صدق النور وهو الكشف الذي لا استتار بعده شبه بالبرق الذي امطر فسمي صادقا اذا الذي لم يمطر سمي كاذبا فان السالك اذا تعاقب عليه التجلي والاستتار اذا اشتبه حاله فاذا بلغ الكشف به مقام الجمع سمي صدق النور اذ لا استتار بعده ولا اختفاء الصدا ما ارتكب على وجه القلب من ظلمة وجه النفس وصور الاكوان فحجبه عن قبول الحقايق وتجليات الانوار فان لم يبلغ غاية الرسوخ حد الحرمان والحجاب الكلي سمي رينا ورانا كما ذكر الصعق هو الفناء في الحق بالتجلي الذاتي الصفوة هم المتحققون بالصفاء عن كدر الغير صورة الحق هو محمد

التي موصوف بها ويلقى بها الخلافات لا وسائط بينهم

سبحانه وتعالى

السلام

صلى الله عليه وسلم لتحققه بحقيقة الأحدية والواحدية يعبر عنه
بصاد كما لوح عليه ابن عباس رضي الله عنه حين سئل عن
معنى الصاد فقال جبل بمكة كان عليه عرش الرحمن **صورة** (الأسماء)
الاله هو الانسان الكامل لتحققه بحقائق الالهية **صوامع الذكر**
هي الاحوال والمواطن المعنوية التي تصون الذاكر عن التفرق عن
مذكوره ويجمع عليه همته بالكلية **صورة الارادة**
هو انقطاع النفس عن رؤية وقوع شيء بارادة غير الله تعالى وشهوده
وقوع جميع الاشياء بارادة الحق تع **باب القاف القابلية**
هي اصل الاصول والتعين الأول **قابلية الظهور** هي المحبة الأولى
المشار اليها بقوله تع فاحببت ان اعرف **قاب قوسين** هو مقام
القرب الاسمائي باعتبار التقابل بين الاسماء في الامر الالهي المسمى
دائرة الوجود كالابداء والاعادة والنزول والعروج والقابلية
والفاعلية وهو الاتحاد بالحق مع بقاء التميز والاثنينية المعبر عنها
بالاتصال ولا اعلى من هذا المقام الا مقام او ادنى وهو احدية عين
الجمع الذاتية المعبر عنه بقوله او ادنى لارتفاع والاثنينية الاعتبا (رتبة)
هناك بالفناء المحض والطمس الكلي للرسوم كلها **القيام لله**
هو الاستيقاظ من نوم الغفلة والنهوض عن سنة الفترة عند الاخذ
في السير الى الله **القيام بالله** هو الاستقامة عند البقاء بعد الفناء
والعبور على منازل كلها والسير عن الله بالله في الله بالانخلاع
عن الرسوم بالكلية **القبض** هو اخذ الوقت القلب بالوارد يشير
الى موحشه من الصد والهجران وامثال ذلك وقد مر ذلك ثم فيما
يقابله من البسط واكثر ما يقع عقيب البسط لسوء ادب يصدر
من السالك في حال البسط والفرق بينهما وبين الخوف والرجاء ان
تعلق الخوف والرجاء بالمكروه والمرغوب والمتوقع في مقام
النفس والقبض والبسط انما يتعلقان بالوقت الحاضر لا تعلق لهما

يكمل
بالأجل **القدم** هي السابقة التي حكم الحق بها للعبد ازلا ويختص باعمالك
ويتم به الاستعداد من الموهبة الاخيرة بالنسبة الى العبد لقوله عليه السلام
لا تزال جهنم تقول من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فيقول قطني قطني
وانما يكنى به القدم لان القدم اخر شيء من الصورة وهي آخر ما يقرب
به الحق الى العبد من اسمه الذي اذا اتصل به ويحقق كمل **قدم الصدق**
هي السابقة الجميلة والموهبة الجزيلة التي حكم بها الحق تع لعباده
الصالحين والمخلصين من قوله تع وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند
ربهم والصدق هو الخيار من كل شيء **القرب** عبارة عن الوفاء بما سبق
في الازل من العهد الذي بين الحق والعبد في قوله تعا الست بربكم قالوا
بلى وقد يخص قاب قوسين **القشر** كل علم ظاهر يصون العلم الباطن الذي
هو لبه عن الفساد كالشريعة للطريقة والطريقة للحقيقة فان من لم يصن حاله و
طريقته بالشريعة فسد حاله وآلت طريقته هوسا وهواء ووسوسة ومن
لم يتوصل بالطريقة الى الحقيقة ولم يحفظها بها فسدت حقيقته وآلت
الى الزندقة والالحاد **القطب** هو الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم
في كل زمان وهو على قلب اسرافيل عليه السلام **القطبية الكبرى**
هو مرتبة قطب الاقطاب وهو باطن نبوة محمد عليه السلام فلا يكون
الا لورثته لاختصاصه صلعم بالكلية فلا يكون خاتم الولاية وقطب
الاقطاب الا على باطن خاتم النبوة **القلب** جوهر نوراني مجرد يتوسط
بين الروح والنفس وهو الذي يتحقق به الانسانية وتسميه الحكيم
النفس الناطقة والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه وظاهره
المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله في القران بالزجاجة والكوكب
الدري والروح بالمصباح في قوله تع مثل نوره كمشكوة فيها
مصباح المصباح في زجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية والشجرة والمشكوة هي النفس
وهو المتوسط في الوجود ومراتب التنزلات بمثابة اللوح المحفوظ في

العالم القوامع كل ما يقمع الانسان عن مقتضيات الطبع والنفس والهوى ويردعه عنها وهي الامداد الاسمائي والتأييدات الالهية لاهل العناية في السير الى الله والتوجه نحوه القيامة الانبعاث بعد الموت الى حيوة ابدية وذلك على ثلثة اقسام اولها الانبعاث بعد الموت الى الحيوة في احد البرازخ العلوية او السفلية بحسب حال الميت في الحيوة الدنيوية لقوله صلى الله عليه وسلم كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون وهي القيامة الصغرى المشار اليها في قوله من مات فقد قامت قيامته وثانيها بعد الموت الارادي الى الحيوة القلبية الابدية في عالم القدس كما قيل مت بالارادة تحي بالطبيعة وهي القيامة الوسطى المشار اليها في قوله تع او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا وثالثها بعد الفناء في الله في الحيوة الحقيقية عند البقاء بالحق وهي القيامة الكبرى المشار اليها في قوله تعالى فاذا جاءت الطامة الكبرى والله اعلم باب الراء الراعي هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتمكن من تدبير النظام الموجب لصلاح العالم الران هو الحايل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيآت النفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث يحتجب عن انوار الربوبية بالكلية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشا الاسماء الالهية كالقادر والمريد ونسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشا الاسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجود المربوب وتحققه والاله يقتضي ثبوت المالوه وتعينه وكل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يربه الحق منه ياخذونه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج اليه وهو المعطي اياه ما يطلب منه رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم والتعين الاول الذي هو منشاء جميع الاسماء وغاية الغايات

اليه

اليه يتوجه الرغبات كلها وهو الحاوي لجميع المطالب واليه الاشارة بقوله وان الى ربك المنتهى لانه عليه مظهر التعين الاول فالربوبية المختصة في هذه الربوبية العظمى رتب الاسماء ثلث ذاتية ووصفية وفعلية لان الاسم انما يطلق على الذات باعتبار نسبة وتعين وذلك الاعتبار اما امر عدمي نسبي محض كالقدوس والسلام ويسمى هذا القسم اسماء الذات او معنى وجودي يعتبره العقل من غير ان يكون زايدا على الذات خارج العقل فانه مح وهو اما ان لا يتوقف على العقل الغير كالحي والواجب واما ان يتوقف على تعقل الغير دون وجوده كالعالم والقادر ويسمى هذه الاسماء اسماء الصفات واما ان يتوقف على وجود الغير كالخالق والرازق ويسمى هذه الاسماء اسماء الافعال لانها مصادر الافعال الرتق اجمال المادة الواحدة المسماة بالعنصر الاعظم المرتوق قبل خلق السموات والارض المفتوق بعد تعينها بالخلق وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لاظهورها وعلى كل بطون وغيبة كالحقايق المكنونة في الذات الاحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسمائية التي في الحضرة الالهية الفايض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات المعنوية على جميع الممكنات الرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات على اهل الايمان كالمعرفة والتوحيد الرحمة الامتنانية هي الرحمانية المفيضة للنعم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شيء الرحمة الوجوبية هي الرحيمية الموعودة للمتقين والمحسنين في قوله تع فساكتبها للذين يتقون وفي قوله ان رحمت الله قريب من المحسنين وهي داخلة في الامتنانية لان الوعد بها على العمل محض المنة الرداء بكسر الراء وهو ظهور صفات الحق بالباطل كما قال الله تع ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق مفعول عن الردى الذي هو الهلاك قال الله تع الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدا منهما قصمته الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هي الاثار وكل ما سوى الله اثار الناشية

صـ ١٥

من افعاله واياه عنى من قال الرسم نعت تجرى فى الأبد ما جرى فى الازل
لان الخلقية وصفاتها كلها بقدر الله تع رسوم العلوم هو رقوم العلوم
هى مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم والسميع والبصير
ظهرت على الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق
فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها الاثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه
وصورها فقد عرف الحق الرعونة الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى
طباعها الرقيقة هى اللطيفة الروحانية وقد يطلق على الواسطة اللطيفة
الرابطة بين الشيئين كالمدد الواصل من الحق الى العبد ويقال لها رقيقة
النزول وكالوسيلة التى يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم والاعمال
والاخلاق السنية والمقامات الرفيعة ويقال لها رقيقة العروج ورقيقة
الارتقاء وقد يطلق الرقايق على علوم الطريقة والسلوك وكل ما يلطف
به سر العبد وتزول كثافات النفس الروح باصطلاح القوم هى اللطيفة
الانسانية المجردة وفى اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المولد فى
قلب القابل لقوة الحيوة فى الحس والحركة ويسمى هذا فى اصطلاحهم
النفس الناطقة والمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزويات
القلب ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الاول ويسمونهما النفس
الناطقة الروح الاعظم والاقدم والاول والاخر هو العقل الاول
روح الالقاء هو الملقى الى القلوب علم الغيوب وهو جبريل عليه السلام
وقد يطلق على القران وهو المشار اليه فى قوله ذو العرش يلقى الروح
من امره على من يشاء من عباده باب الشين الشاهد ما يحضر القلب
من اثر المشاهدة وهو يشهد له بصحة كونه مختظيا من مشاهدة مشهوده
اما بعلم لدنى لم يكن له مكانا او وجدا او حالا او تجليا او شهودا شعب
الصدع هو جمع الفرق بالترقى عن حضرة الواحدية الى حضرة الاحدية
ويقابله صدع الشعب وهو النزول عن الاحدية الى الواحدية حالة
البقاء بعد الفناء للدعوة والتكميل الشفع هو الخلق وانما اقسم

بالشفع

بحضرة

بالشفع والوتر لان الاسماء الالهية انما يتحقق بالخلق فان لم ينضم شفعية ا
الواحدية الى وترية الحضرة الاحدية لم يظهر الاسماء الالهية الشهود
روية الحق بالحق شهود المفصل فى المجمل روية الكثرة فى ذات الاحدية
شهود المجمل فى المفصل روية الاحدية فى الكثرة شواهد الحق هى
حقايق الاكوان فانها يشهد بالكون شواهد التوحيد هى تعينات الاشياء
فان كل شئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها عن كل ما عداه كما قيل
شعر ففى كل شئ له اية تدل على انه واحد شواهد الاسما اختلاف الاكوان
بالاحوال والاوصاف والافعال كالمرزوق على الرزاق والحى على المحيى
والميت على المميت وامثالها الشئون الافعال والشئون الذاتية اعتبار
نقوش الاعيان والحقايق فى الذات الاحدية كالشجرة فى النواة و
واغصانها واوراقها وازهارها واثمارها فى النواة وهى التى تظهر فى
الوحدة وتفصل بالعلم الشيخ هو الانسان الكامل فى علوم الشريعة
والطريقة والحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بافات
النفوس وامراضها وادويتها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام
بهداها ان استعدت ووفقت لاهتدائها باب التاء التاء يكنى
بالتاء عن الذات باعتبار التعينات والتعددات التانيس هو التجلى
بالمظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدى للتزكية والتصفية ويسمى
التجلى الفعلى لظهوره فى صور الاسباب التجلى ما يظهر للقلوب
من انوار الغيوب التجلى الاول هو التجلى الذاتى وهو تجلى الذات وحدها
لذاتها وهى الحضرة الاحدية التى لا نعت فيها ولا رسم اذ الذات التى هى وجود
الحق المحض وحده عنه لان ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس الا العدم
المطلق وهو اللاشئ المحض فلا يحتاج فى احديته الى وحدة وتعين يمتاز به
عن كل شئ غيره فوحدته عن ذاته وهذه الوحدة منشا الاحدية والوا حدية فلا تغاير
لانها عين الذات من حيث هو اعنى لا بشرط شئ اى المطلق الذى يشتمل
كونه بشرط ان يكون لاشئ معه وهو الاحدية وشرطه كونه

بشرط ان يكون معه شي وهو الواحدية والحقايق في الذات الاحدية
كالشجرة في النواة وهي غيب الغيوب **التجلي الثاني** هو الذي يظهر
به اعيان الممكنات الثابتة هي شؤون الذات لذاتها تع وهو التعين
الاول بصفة العالمية والمعلومية والقابلية لان المعلوم الاعيان معلوما
الاول والذاتية القابلية للتجلي الشهودي وللحق بهذه التجلي تنزل من
الحضرة الاحدية الى الحضرة الواحدية بالنسب الاسمائية **التجلي
الشهودي** هو الظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحق بصور
الاسماء التي هي صورها وذلك الظهور هو النفس الرحماني الذي يوجد والاكوان
به الكل **التحقيق** شهود الحق في صور اسمائه التي هي الاكوان
فلا يحجب المحقق بالحق عن الخلق ولا بالخلق عن الحق **التصوف** هو التخلق
بالاخلاق الالهية **التلوين** هو الاحتجاب عن احكام حال او مقام
سني باثار حال او مقام دني وعدمه على التعاقب واخر التلوين في
مقام تجلي الجمع بالتجليات الاسمائية في حال البقاء بعد الفناء
وانما قال الشيخ محي الدين قدس الله سره انه عندنا اكمل المقامات
وعند الاكثرين من مقام ناقص لانه اراد بالتلوين الفرق بعد الجمع
اذا لم يكن كثرة الفرق حاجبة عن وحدة الجمع وهو مقام احدية الفرق
في الجمع وانكشاف حقيقة معنى قوله تع كل يوم هو في شان
ولاشك انه اعلى المقامات وعند هذه الطائفة ذلك نهاية التمكين
واما التلوين الذي هو اخر التلوينات فهو عند مبادي الفرق بعد الجمع
حيث يحجب الموجد بظهور اثار الكثرة عن حكم الوحدة ولم يوجد
فيهما ما اوله الثاء **باب الخاء الخواطر** ما يرد على القلب من الخطاب
والوارد الذي لا تعمل للعبد فيه وما كان خطابا فهو اربعة اقسام
رباني وهو اول الخواطر ويسميه سهل السبب الاول ونقر الخاطر وهو
لا يخطي ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع بالدفع و
ملكي وهو الباعث على مندوب او مفروض في الجملة كل ما

فيه صلاح ويسمى الهاما ونفساني وهو ما فيه حظ النفس ويسمى هاجسا
وشيطاني وهو ما يدعو الى مخالفة الحق قال الله تع الشيطان يعدكم
الفقر ويامركم بالفحشاء وقال النبي عليه السلام الشيطان تكذيب
بالحق وايعاد بالشر ويسمى وسواسا ويعتبر بميزان الشرع فما فيه قربة فهو من
الاولين وما فيه كراهية او مخالفة شرعا فهو من الاخرين ويشتبه في
المباحات فما هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين وما هو اقرب
الى الهوى وموافقة النفس فهو من الاخرين والصادق الصافي القلب
الحاضر مع الحق يسهل عليه الفرق بينهما بتيسير الله تع وتوفيقه **الخاتم**
هو الذي قطع المقامات باسرها وبلغ نهاية الكمال وبهذا المعنى يتعدد
ويتكثر **خاتم النبوة** هو الذي ختم الله به النبوة ولا يكون الا واحدا و
هو نبينا صلى الله عليه وسلم وكذا خاتم النبيين الولاية وهو الذي يبلغ
به صلاح الدنيا والاخرة نهاية الكمال ويختل به نظام العالم وهو المهدي
الموعود في اخر الزمان **خرقة التصوف** هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي
يدخل في ارادته ويتوب على يده لامور منها التزيي بزي المراد وليلتبس
بصفاته كما يلتبس ظاهره بلباسه وهو لباس التقوى ظاهرا او باطنا
قال الله تع قد انزلنا عليكم لباسا يواري سواتكم وريشا ولباس
التقوى ذلك خير ومنها وصول بركة الشيخ الذي لبسه من يده المباركة
اليه ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى
الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس انه يحتاج اليه لرفع حجبه
العايقة وتصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده
علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه فيسري
من باطنه الى باطن المريد ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما
الاتصال القلبي والمحبة دائما ويذكره الاتباع على الاوقات في طريقته
وسيرته واخلاقه واحواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال
عليه السلام الاباء ثلثة اب ولدك واب علمك واب رباك **الخضر**

كناية عن البسط واليأس كناية عن القبض واما كون الخضر عليه السلام
شخصًا انسانيًا باقيًا من موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيًا
يتمثل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندي بل قد يتمثل معناه له بالصفة
الغالبة عليه ثم يضمحل وهو روح ذلك الشخص او روح القدس الخطرة
داعية تدعو العبد الى ربه بحيث لا يتمالك دفعها الخلة تحقق العبد
بصفات الحق بحيث يتخلله الحق ولا يخلو منه ما يظهر عليه الشيء من صفاته
فيكون العبد مرآة للحق الخلوة محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى
غيره هذا حقيقة الخلوة ومعناها واما صورتها فهي ما يتوسل به الى
هذا المعنى من التبتل الى الله والانقطاع عن الغير خلع العادات هو
التحقق بالعبودية موافقة لامر الحق بحيث لا يدعوه داعية الى مقتضى
طبعه وعادته الخلق الجديد هو اتصال مدد الوجود من نفس الرحمن
الى كل ممكن لانعدامه بذاته مع قطع النظر عن موجده وفيضان الوجود
عليه منه على التوالي حتى يكون في كل آن خلقًا جديدًا لاختلاف
نسب الوجود اليه مع الآنات واستمرار عدمه في ذاته باب الذال
ذخائر الله قوم من اولياء الله تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما
يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق
في اثناء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا ازداد
وبلغ اوسط مقام الشهود سمي شربًا فاذا بلغ النهاية سمي ريًا وذلك بحسب
صفاء السر عن لحوظ الغير ذو العقل هو الذي يرى الخلق ظاهرًا والحق
باطنًا فيكون الحق عنده مرآة الخلق لاحتجاب المرآة بالصور الظاهرة
فيه احتجاب المطلق بالمقيد ذو العين هو الذي يرى الحق ظاهرًا والخلق
باطنًا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده واختفاء الخلق
فيه كاختفاء المرآة بالصورة ذو العين والعقل هو الذي يرى الحق
في الخلق والخلق في الحق ولا يحتجب باحدهما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد
بعينه حقًا من وجه وخلقًا من وجه فلا يحتجب بالكثرة من شهود الوجه

الواحد الاحد ولا يزاحم في شهود الكثرة المظاهر احدية الذات التي يتجلى
فيها ولا يحتجب باحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية ولا يزاحم في
شهود احدية الذات المتجلية في مجالي كثرتها والى المراتب الثلث
اشار الشيخ الكامل المحقق محي الدين العربي قدس سره في قوله شعر
ففي الخلق عين الحق ان كنت ذا عين وفي الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل
وان كنت ذا عين وعقل فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل
باب الضاد الضنائن هم الخصائص من اهل الله الذين
يضن بهم لنفاستهم عنده كما قال النبي عليه السلام ان لله ضنائن
من خلقه البسهم النور الساطع يحييهم في عافية ويميتهم في عافية
الضياء رؤية الاشياء بعين الحق عين الحق باب الظاء ظاهر الممكنات
هو تجلي الحق بصور اعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الاضافي وقد
يطلق عليه ظاهر الوجود الظل هو الوجود الاضافي الظاهر بتعينات
الاعيان الممكنة واحكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه
النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور
الظاهر بصورها صار ظلًا لظهور الظل بالنور وعدميته في نفسه قال الله
الم تر الى ربك كيف مد الظل اي بسط الوجود الاضافي على
الممكنات فالظلمة بازاء هذا النور هو العدم وكل ظلمة فهو عبارة
من عدم النور عما من شانه ان يتنور ولهذا قال الله تعالى الله ولي الذين
آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الاية الظل الاول هو العقل الاول
لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى وقبلت صورة الكثرة التي هي شؤون
الوحدة الذاتية الظل الاله هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة
الواحدية باب الغين الغراب كناية عن الجسم الكلي
لكونه في غاية البعد عن عالم القدس والحضرة الاحدية ولخلوه
عن الادراك والنورية والغراب مثل في البعد والسواد الغشاء
والغشاوة ما يحجب وجه مرآة القلب من الصدر وبكل

وبكل عين البصيرة وبعلو وجه مراتها الغني الملك التام فالغني بالذات
ليس الا الحق اذ له ذات كل شئ والغني من العباد من استغنى بالحق
عن كل ما سواه لانه اذا فاز بوجوده فاز بكل شئ بل لا يرى
لشئ وجودا ولا تاثيرا فظفر بالمطلوب واستتر بشهود المحبوب
الغوث هو القطب حين ما يلتجى اليه ولا يسمى في غير ذلك الوقت
غوثا غيب الهوية وغيب المطلق هو ذات الحق باعتبار اللاتعين
الغيب المكنون وغيب المصون هو سر الذات وكنهها الذي
لا يعرفها الا هو ولهذا كان مصونا عن الاغيار مكنونا عن
العقول والابصار الغين ذو الرين وهو الصدا المذكور فان الصدا
حجاب رقيق ينجلي بالتصفية ويزول بنور التجلي لبقاء الايمان معه
واما الرين فهو حجاب الكشف الحايل بين القلب والايمان
بالحق والغين هو لعن الشهود مع صحة الاعتقاد او احتجاب
عنه مع صحة الاعتقاد تم القسم الاول من اصطلاحات
الصوفية بعون الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله عليه اعلم ان كل جسد من الاجساد الجبلية الذي كلسته النار وهو هنا فروحه غير ممازج لجسده فلو كان روحه ممازجا لجسده لم يتكلس ولما خرجت رطوبته عنه لانها هي التي تقاتل النار عن الجسد لئلا تفسد شكله ولهذا في الاجساد ليس في الاجساد ما يمتنع عن النار بهذا الامتناع المقاتل للنار غير الذهب وحده وتليه وغيرهما من الاجساد تبادر لطفها كشفها فاذا تكلست الاجساد على زعم القوم وقد ذهبت الرطوبة مثل ما خرج منها صارت كالسيرو وانما احتيج الى رد الرطوبة على الكلس ان الطبيعة جعلها اول الامر على غير اعتدال ولا ائتلاف تام فلو جمعتها الطبيعة على اعتدال وائتلاف تام لكان الحجر اكسيرا بالفعل ساعة وجوده فاذا لم يجد ذلك احتاج الى التفصيل وتركيبه وهو نزع رطوبته منه ثم ردها عليه ردا لازما واعتدالا ولا يكون ذلك كله الا بالنار لان حر النار هو الذي يجمع اجزاء الجسد بعضها الى بعض ويفرق بين الاجساد المختلفة ومن هيهنا صارت خاصية النار تجمع المتشابهات وتفرق المختلفات ولذلك قال الحكيم حسن قال من لم يعرف من هذه النار شيا لم يدرك علم الطبيخ ولا الكيفية الوجود ولا التقرب من هذه الصناعة شيئا لان ضررها عليه اكثر من نفعها وهذا اكشف علم كثير من الصناعة فينبغي لمن اراد الطلب لحجر القوم فيجعل النار عنايته وقد تدله عليه ادهوم طبيعتنا كما كلف جمع المتشابهات وتفريق المختلفات وليطلبه الطالب من جنس جواهر المنار فيمن ان يجد شيا تغير الاجساد وتسبكها وتفنيها فان وجده فليعلم انه الحجر وان لم يوجد ذلك فيما تسميه الحروح لم يظفره فان النار تحل الكاينات المركبات كلها وتردها الى ما منه تركيبه ضرورة اما السر عنه واما بابطال فاعلم ذلك لان كل مركب لا تستطيع النار تفسد جوهره ولا تبطل ادابته منه فهو حي على الحقيقة كالاجساد الذائبة وكلما تكلس فقد رجع الى ما منه تركب واعلم ان كل ما تكلس منها فهو حي ضرورة ولا يبطل هذا الاسم عنه بته وما لم يتكلس فيسمونه خالدا والخالد ارفع من الحي لان الخالد لا يؤثر فيه شي والحي يؤثر فيه غيره فاعرف هذا فقد اقترب منه ما يهتك به على طرف من كثير ما رمزوه في تسمية الاشياء وكيف يصير ذلك بالبرهان الواضح ان شا الله تعالى واعلم ان كل ما ذهب عنه رطوبته وبقي جسده هامدا فقد فرق بين كشفه ولطيفه ضرورة وهو نصف تدبيرهم الذي يسمونه

التعفين

لم يجد

والتعفين يسمونه الموت الا انهم شرطوا بالموت الا يكون مهيا في الموت لانه اذا صار في هذا التربة الميتة لم ينتفع به البتة ولذلك اشاروا بموتهم في النظر ان يكون في الباطن حيا وانما دعاهم الى ذلك انهم احتاجوا الى رد الرطوبة على هذا الكلس فلو بلغ بالكلس هذا التراب الميت لم ينتفع بالرطوبة ولا بازدياد البتة لانه قد علم من عانا شيا من المعاني ان الرطوبة عند القوم هو الزيبق والزيبق لا يتعلق بالادويه ولا بالزاجات ولا بالاملاح و انما يتعلق بالاجساد التي منها رطوبته فاعلم ذلك واما العمل الذي يسمونه التركيب وهو مقدار رد الرطوبة على هذا الكلس حتى تغسله وتغتذيه وتمتزج معه امتزاجا كليا بان تشرب الرطوبة بالتدبير ثم يبس فيه فيصير كلسا ترابا الى شكلها فان وضع ذلك الكلس في النار الحامية لم تفارقه تلك الرطوبة لجودة المزاج بل تظهر عليه وتبطل اليبس كفعل الاجساد الذائبة ولا تترك الرطوبة لامساك ذلك اليبس لها في النار لانها لو كانت وحدها لفرت فاذا برزت الرطوبة قاتلت النار عن ذلك اليبس لئلا يصل النار الى اجزاء ذلك اليبس فيفسد الشكل وانما يكون هذا لجودة المزاج فاذا برزت الرطوبة من هذا الكلس في حال النار ولم تفر منه وجب ان تمتزج وتتشبث بجسد الذايب لانه متحلل مثلها طاير فيصير شيا واحدا وتقع الاثار بعلبته فيتولد اللون اللطيف ان شا الله تعالى فالصبغ اذا في الكلس والرطوبة انما هي كالماء الذي يوصل الصبغ من العصفر وغيره الى الثياب ثم يذهب ويبقى الصبغ في الثوب قد لازمه على قدر قوة الصبغ ومقدار مشاكلة الثوب وفي هذا تنبيه على المشاكل لا بالحجر للحجر المشاكل للجسد المصبوغ والرطوبة موصلة وفي هذا الموضع ملتبس لما قالوا ورمزوا على هذه الصناعة وهتك ما ستروا فتنبه عليه واعلم ان شا الله تعالى ان اسم القوم الذي هو ان شا الله يوخذ هذا الكلس الذي الذي كثرت اسماؤه عند القوم الذي يسموه كلسا ورمادا وثفلا وجسدا مغسولا لا روح فيه ويسموه قاميسا ويسموه ارضا والارض وهو محرر لهذه الاسماء كلها بالطبع لا بالنظر فاذا اخذ فليوضع في صلاية زجاج ويسقى من الزيبق المحلول الا يشرب حتى يشرب ويرو ثم تشوي وهذه عندهم هي النار الاولى وهو الحرج اسود اشد ما يكون وهو يسمى عندهم المغنيسيا وما شاكلها من الاسماء التي لا اقدر على ذكرها ثم يوخذ من النار ويجعل

على الصلاية ويسحق ايضا بالزيبق المحلول ويشمس حتى يشرب مثله وهذه هي النار الثانية
وهذا الحجر اسود الا انه اقل سوادا من الاول واسم المغنيسيا لازم له حتى الان ثم يوضع
ايضا في الصلاية ويسحق من الزيبق المحلول ويشمس ويفعل به كذلك حتى يشرب مثل وزنه ويشمس
ويدخل في الشوية وهذا الحجر اغبر ويسمى نوريطيس اعني انه ابن النار وصابر على النار
وذلك انه يذوب على النار والرطوبة عليه فاذا قبل النار ومن قبل ذلك لا يذوب بتة على ما
يحكيه من التدبير وهذا حجر القوم على انه لا يذوب في الثانية ولا يذوب في اقل من هذه
الثلاث نيران البتة وزعموا ان قول ذي النون رحمه الله حتى اذا ما انتهيا
لم يخش من اصطلائها انبثاثا انه هذه الحالة والذي لا اختلاف فيه منهم انه اذا دبر كذلك
بالسقية والتشميس والتشوية الى اربع مرات صار ذائبا وحينئذ يصير نوريطيس ويصير
ابيض لا اغبر وهو الصواب وكل واحد لا اختلاف فيه ان شاء الله تعالى ثم يؤخذ بعد هذه
الثلاث مرات والرابع ويوضع على صلاية زجاج ويسقى بالكبريت المحلول حتى يشرب
منه مثل وزنه ويشمس ثم يجفف بالنار حتى يجف ثم ينزل ويعاد عليه السقي بالكبريت ايضا
والتشميس والتشوية حتى يشرب مثله امثاله كبريتا ويشوى وهو في كل شوية من الشويات
يتلون لونا من الحمرة ثم له ثلث تسقيات ويتم له اسبع تسقيات واما ست نيران
متتابعة ويأتي احمر قنبارا وعند ذلك يسمى قنبارا وابارنجا من ذهبنا وخمر الذهب و
الاكسير التام والتدابير فيه وفي غيره على هذه الصورة لا تخرج عن هذه الحال وهذا المثال
فابن عليه واشتغل تقف على الحقيقة التي هي المقصد الاول ولو لا يسهل الا على الله تعالى الا ان
الحكمة عمقته يهلك من لا يعلمها وفي هذا التدبير مقصد كثير يجري ظاهر النص في التركيب على انه لو
لم يكن كما قالوا لم يتم الارتباط بين الروح والجسد وذلك ان هذا الجسد المذكور اذا اسود
يكحل مرة بعد تصعيد الزيبق عنه في المرة الاولى الى الاخيرة اذا مسته رطوبة المحلول
انحل الكلس فيه كما تنحل الاملاح في الماء واذا كان كذلك وجب امتزاج الكل وان لم يكن
كذلك ابتل ما سال بقدر ما ذكر فيه ثم ينجمد ويبس ولم يمازج واذا لم يمازج لم يصبغ
فاعرف ما تحت هذه المعاني من الاشياء المحتاج اليها لتقف على صنعة هذا الكلس في هذه
الصنعة ان شاء الله تعالى تم الجزء بحمد الله الجزء الثاني يسمى رسالة الترتيب في معرفة
سر التركيب الاخر قال ______ الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله عليه
اعلم

اعلم يا اخي اطال الله بقاءك في السعادة ان الانسان لا يلد الا انسانا مثله والطائر لا يلد
الا مثله والبهيمة لا تلد الا مثلها واعلم ان الميت لا يكون منه حي ولا يكون الحي الا من الحي كذلك
مذهب الحكماء الصادقين لا يكون منه الا الصحيح وصدقوا وحجتهم لا يكون الا مثله فدع عنك
كثرة الاباطيل والامور المختلفة الاقاويل واطلب ما تقارب معناه في التأويل بحاله الا
يسلكها ان كنت تريد ان تقفوا اثار الحكماء العارفين وان كنت لا تقبل قولي فدونك وما ترى
وان كنت تقبل النصح فدونك وما اقول ان شاء الله تعالى اعلم ان طريق الحكماء واحدة قريبة
بينة واضحة منزهة عن التدابير المتعبة المتلفة للايام المنهبة للاموال فانهم قالوا ان صعوبة
عملها معرفته وهو عمل النساء ولعب الصبيان فاحذر اطال الله بقاءك ان تقع في تدبير التكليس
المفسد للاجساد فان هذا قد ضل فيه اكثر الطالبين فظنوا انه لابد للجسد من تسلط النار
عليه حتى يبلغ غاية التشفف ولا يبقى فيه الا الجزء البارد اليابس وزعموا انه الاصوب
لحمل النفس والروح وهذا من المحال واعلم يا اخي ان تكليس الحكماء شيء لطيف في المعنى
وهو ازدواج النفس بالجسد جعل الجسد حجرا او جعل النفس نارا محرقة له فهذا معنى
تكليس الحكماء لا مثل ما قال جهال الناس من احراق الجسد فاعلم ذلك ولا تقصد يا اخي من الالة
الا اجلها وانقاها واعدلها واسلمها من الآفات التي تستحيل على مرور الايام والدهور
ولا تقصد ايضا من الاصباغ الا اكثرها حرارة والطفها والسالم منها من الغش الذي هو
من جنس الحياة لا من جنس الموت واياك ان تكثر خوف صبغك قبل ادخاله في الجسد فتفسد
ولا تنتفع به حينئذ وكذلك الجسد اياك ان تحرقه قبل ادخال الصبغ عليه فقد ذكرت لك جسدا
حيا وصبغا حيا فدع عنك اجساد العامة الفاسدة واصباغهم الكاذبة واياك
ان تظن ان هذا الصبغ الاحمر يستنبط من الكبريت او من شيء من الزاجات التي [illegible]
الجهال فان هذا الصبغ لا يكون الا من شيء رفيع القدر جليل المقدار وليس في الدنيا موضع هو
اجل منه وهو اعز على الانسان اذا عرفه ثم ان ذلك الشيء الذي فيه الصبغ من ذلك
الموضع كان انور الاشياء واقدرها عند الجهال وليس هو عند من يعرفه كذلك وعرفت
الجسد الكريم الذي تركب فيه وكيف تحرقه على ما قالت الحكماء وهو الاحراق المصلح لا
الاحراق المفسد ثم عرفت الحل الذي ذكروا لا حل السفهاء ثم عرفت العقد عقد وتحليل

حينئذ الى ما وصلت اليه الحكماء العارفون فاشكر الله عز وجل على ما رزقك واما
حل الحكماء فمعناه الانسباك اعني انسباك الجسد بالنفس التي هي الصبغ الاحمر والابيض
فهذا ما الحكماء الذين اشاروا اليه وقالوا انه لتسهم مزاج ماء بماء وقالوا اعقدوا
الزيبق بجسد المغنيسيا فجسد المغنيسيا هو الجسد الكريم الذي اشاروا اليه وهو
عند جمع المركب والزيبق هو الصبغ الرفيع الذي يظهر على المركب في اول التركيب
فهذان الشيئان اذا اجتمعا فعقد احدهما الاخر كما يعقد الانافح الالبان واليابس
يعقد الرطب والرطب يحل اليابس وقالوا الزيبق كبريت فالزيبق هو الصبغ و
الكبريت هو الجسد ومثل هذه الاقوال كثير واما العقد الذي ذكروا فهو الذي يعنون
به المزاج حتى لا يرى لليابس حوزة كما كان ولا للرطب صورة كما كان بل يكون كل
واحد متلازما بالذوب لا تشبه ذلك الشيء احد الا هرمس الذي هو اصل صنعة ويكون
لطيفا نافذا غواصا على قتال النار لانه من عنصر اصيل كريم لا يبلى ولا يستحيل صبغه على مرور
الدهور والاعوام والشهور ان غاب الجسد ذاب الصبغ معه وان جمد جمد معه
فهذا نهاية ما اشتد خاطري اليه وعلمته بيدي فاتق الله ايها الطالب ودع عنك المراء
والمخالفة والمفاخرة ان كنت ادركت شيئا مما تطلب فاستعمل مع ذلك الصمت والوقار
فان بذلك تدعو الى صيانة نفسك وعلمك وان انت طلبت المراء وابتغيت
مكابرة اهل الجهل واظهرت لهم شيئا من علمك فلا تلومن غير نفسك والله يخلف عليك في
نفسك تحير فانا الملوك وغيرهم من العوام اذا وصلوا الى شيء من ذلك لا يحبوا ان
يكون لهم شريك ولا يكون شبيها فيما علموا او يحملهم الغيرة وشره الدنيا على الاتلاف
بكل ميزة واسم او علم عليهم حتى لا يكون لهم مساو ولا مشاكل الا الحكيم الكامل فانه اذا راى
رجلا هو اهل الحكمة لم ينفره ذلك شيئا وكان يشتهي لو ان مثله عددا اكثر او الحكيم يرى
نفسه انه دون الغاية وان من علمه علما فهو معه احسن والجاهل يرى انه اذا بلغ اليسير انه
قد بلغ الكثير وانه لا غاية بعده والحكيم يعلم ان فوق علمه علما فهو ابدا متواضع لتلك الزيادة
والجاهل يظن بنفسه انه قد بلغ الغاية فهو متكبر ابدا والحكيم لا يرى الا الزائد في العلم ما دام
في الحياة والجاهل لا يرى الا الزائد في الجهل ما دام في الحياة فهذا اذا لم يعجل لجهله سرعة
هلاك نفسه فانظر ما احكم بين العالم والجاهل والمتكبر والمتواضع والكاتم لسره و
الفاضح له وحسبنا الله ونعم الوكيل تم الجزء الثاني من المضنون به على غير اهله والحمد
لله وحده والصلوة على محمد واله وصحبه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل
يقول العبد الفقير الى الله تعالى ايدمر بن علي بن ايدمر الجلدكي عفى الله عنه التعظيم والتمجيد
والتسبيح والتقديس منا لخالقنا وبارئنا وواهب حيوتنا ومخرجنا من العدم الى الوجود
ذي الجلال والاكرام لقيوم العالم وحافظ نظام الكل الموجود لذاته لا لعلة تقويه ولا لاسباب
تسبغه على الفضل ابد الابدين ودهر الداهرين وصلوته على سيد المرسلين محمد واله الطيبين
الطاهرين وبعد فان الاهم لمن نظر في العلوم الطبيعية والاسرار الالهية ان يصرف
فكره الى ما اودع واجب الوجود تقدس وتعالى في الامور الطبيعية مع حسنها بالنسبة
الى الامور الالهية وما اشتملت عليه من حسن الصناعة الربانية وكيف تناكرت وتعارفت
وتناسبت وتناوبت واختلفت واختلطت وامتزجت وما حدث عند ذلك من الكون
والفساد والفعل والانفعال والصور والالوان والطعوم والروائح والنافع والضار
فاذا نظر ما يبهره من العجائب ويحير فكره من الغرائب مجد وسبح صانعها وباريها ومدبرها
وخالقها اذ يسبح كل ذرة فاذا ارتقى الى اسرار الطبيعة وسائح الفلسفة كان علمه لذلك
سببا الى ان يتقن ان هذه الحكمة لا يقدر عليها غير الله فيعترف لله بالمعبودية ولنفسه بالعبودية
وان احد اسرار الطبيعة هو العالم المصون والجوهر المكنون المسمى في عرف الفلاسفة بالحكمة الالهية
وفي عرف العامة بالكيمياء الصنعوية التي صيرته الجهل ضحكة للعقل وقد اضطرب فيه العلماء
فمنهم من جوز وجودها وهو الفيلسوف ارسطوطاليس في كتاب المعادن وزعم ابو نصر محمد بن
محمد طرخان الفارابي ان المعلم الاول اخر تبياس ومنع وجودها ابو علي بن سينا البخاري
في طبيعيات الشفاء وابو ريحان البيروني صاحب الزيج في كتاب الاحجار واوجب
وجودها ابو بكر محمد بن زكريا الرازي في كتاب الاثني عشر باب والفيلسوف [illegible]
ابو الحسن بن موسى الاندلسي الانصاري عرف بابن ارفع راس في ديوانه الموسوم بشذور الذهب
من قافية الراء وهو قوله وان كنت لي ذهبت منه فاسمعا قياسا ورمنا من الصبح انوارا
الاحوله على العشر فالماء فيها بلا امترا ومسلمة بن احمد المجريطي صاحب كتابه الذي سماه
رتبة الحكيم ومدخل التعليم وقد ابدت القصيدة التي انشاها الحبر الفاضل والفيلسوف الكامل
ذو النون المصري الاخميمي قدس الله روحه ونور ضريحه وما اودع فيها من النكت العجيبة والاسرار
الغريبة وقد احتوت على هزل يضحك ظاهره للعامة الرعاع وعلى جد يطرب باطنه
لطائف الاسماع حتى كما قال صاحب شذور الذهب في قافية اللام ادنى منها خياليا ظلالها
كتالي زبور في لحون مثاني ولكن غرض الحكيم الشيخ الحبر لكل احد من القاصي والداني

فاردت الا ابدي خافيها واكشف عاشره الحكيم فيها مع نزر العلم وقلة البضاعة وضيق الوقت وعدم الطالب
وصنفتها في مدينة القاهرة في جمادي الاخرة سنة ثلاث واربعين وسبعمائة من تاريخ الهجرة النبوية على
صاحبها افضل الصلوة والسلام وسميتها الدر المكنون في قصيدة ذي النون وها انا مبتدي في الشرح
وبالله التوفيق **قال الحكيم ذو النون عجب عجب عجب قطع سود لها ذنب**
قلت نريد قبل ان نخوض في الشرح ان نقدم اصلا نبني عليه وقاعدة نرجع اليه وهو ان الحكيم لم يخاطب
من ليست الصناعة عنده ثابتة ولا من هو شاك فيها وعرضة للرسائل على وجود ما فيها لان ذلك افعله
بكتب القوم وانما يخاطب من الصناعة عنده ثابتة من حيث العلم وهو جاهل بطريق العمل ثم ان الحكماء
لما نظروا عند طلبهم للصناعة في جوهر الاجساد المعدنية الذائبة المنطرقة التي جعلوها موضوعا لصناعتهم
وهي الذهب والفضة والنحاس والحديد والانك والاسرب والزيبق وجدوها نوعا واحدا وطبيعة
واحدة وانما تختلف بعوارض لحقتها من جهة الوجود المادي لكن صورتها واحدة ووجدوا منها ما هو
تام الخلقة معتدل المزاج وهو الذهب ومنها ما هو قريب من التام وهو الفضة ومنها ما خرج عن الاعتدال
في طرف الحر فتقوى عليه اليبس وهو النحاس والحديد ومنها ما خرج عن الاعتدال في طرف البرد فتقوى عليه الرطوبة
وهو القلعي والاسرب فكان الذي غلب يبسها على كبريتها فانعقدا على غير استحكام كذلك النحاس
والحديد غلب كبريتها على زيبقها فانعقدا على استحكام ثم وجدوها مع ذلك يستحيل بعضها الى بعض ويتحد بعضها
ببعض ويخالط بعضها بعضا لكن مع ذلك صورتها واحدة فانها لو اختلفت بالصورة فرقتها النار ومنعها الامتزاج
فان من شانها ان تجمع بين المؤتلف وتفرق بين المختلف وقد صرح القوم عن ذلك ثم سالوا فلما وجدوا ذلك
فحصوا بدقيق الفكر هل هو ممكن او مستحيل ففتشوا عن هذا الممكن هل يجوز ان ينتقل الى الوجوب او الى الامتناع او
بقي على امكانه فرجح طرف الوجوب على الامتناع فاستقلت المسئلة راجحة للموجودة فمن اراد الشيخ من
ذلك تعليقا بالكتب المطولة فلما وجبت صناعة القوم عادوا فنظروا اما الذي عرض للذوات المنطرقة وكونها
وما الذي يزيل عنها عللها وامراضها فلم يزالوا ايطيلوا الفكر ويدققوا النظر ويقلبوا الجواهر الطابعة المنصبغة
بحسن التجربة فراوا انهم لا يقدرون على خلاصها من مرضها دون ان يبلغ الدوا الى قاصيها ولا يتم ذلك بغير امتزاج
وانها لا تمتزج الا بالنار فلما وضعوها في النار عادت ذائبة لان سبالة تدور وتشد حرج على بعضها فاتخذوا
لها ما يشاكلها ويمازجها ويكون مع ذلك قاهرا الماكاسر الامراضها صبرا للنار بجسدها ويقهرها بروحانيته
ويداخلها بلطافته ويتحد بها ويمازجها لمشاكلته لها بمادته الذوب والغوص والصبر والمزاج ومن صورته
الصبغ وتمم النقص من فصل الطبيعة فلما علموه عظموه وكتموه وسموه حجرا وبيضة وسموه عند التمام
الكبريت ثم جاوا في تدبيره فقدموا ما يجب تاخيره واخروا ما يجب تقديمه وباعدوا وقربوا وجمعوا وفرقوا
مجملا وخاطبوا الناس بالالغاز والرموز والالفاظ المجازية والمستعارة والمشتركة والمشكلة الى غير ذلك
وظاهر الناس بما يعرفونه من العقاقير التي لا منفعة فيها ولا فائدة تحتها ولا تعلق لها بالصناعة فتعلقت
طلوب الجهال بالصناعة من جهة المكسب لا من جهة الفضيلة وظاهر وهم الفلاسفة بما شا ولا قيمة لها عندهم فازدادوا
طمعا وافنوا اعمارهم واموالهم في الباطل نعوذ بالله من الخذلان فان اردت انحاد **حجر** فانظر الى
كبر

كيف يتصل هذه الاجساد المذكورة ويزيل وسخها وارساخها وكل ما في العالم فان النار تفسده ويتنده فالنار
جوهرها وصلاحها اذا كانت النار على القانون المعتدل اللائق بها ولا تطاوع شي منه الا بالنار فاتخذه
غير جزع من النار ولا مفسد للنار ولا منفسد اعنها وانكون النار متقومة بفعله مع ما كانت رفته بالقوة
ويتحد بالاجساد الذائبة المنطرقة ويذوب كذوبها ولا يفسد بهجتها ورونقها وفيه من الروحانية ما ينبسط
عليها فان تحرجت عن ذلك فقد صوت بك الى تحصيل القوم الى ادلا اقرار لو قيضر طلام لا نور له **وقد حال**
لما ان يشرع في الشرح فنقول انه يعجب الحكيم من النقطة السوداء لا من كونها قطعة سوداء فقط بل لان لها ذنبا
فحصل الفائدة هو الذنب للنقطة السوداء في هذا التعجب وسائر ما حصوها عليك ولانه يجوز ان يكون
الحكيم تعجب اربع مراتب لوزن الشعر ويكون تعجب واحد ينوب عن الاربعة فالفائدة في احد الاربعة والباقي ثم
لا فائدة تحتها والثاني ان يكون الحكيم بدا بالاربع تعجبات نظرا واعتبارا الى الطبائع الجواهر الكائنة الكاينة
الاربعة وهي النار والهواء والماء والارض فتعجب عند كل طبيعة ما يناسبها فتعجب من النار كيف ناسبت الماء
وما تفسير من الارض كيف ناسبت الهواء وبالعكس ثم تركب هذه الطبائع من الاطراف الى الوسط تحركا
قسرا وكيف تلتقي مع تضادها وتمتزج امتزاجا صورة مزاجية حدثت عن تلك الصورة اثار الاكسير
بل اثر الكائنات وفي هذا الامر يوجب التعجب اكثر من اربع مرات والثالث هو ان يكون تعجبه من تمادي الاكسير
الى ست عند القوم واحد ارضه ثلاثة ماؤه هواؤه اربعة الى ست عشرة بالعدد الطبيعي فيجوز ان يتعجب من تخود
اثرها بعد المزاج وايضا لما اشتاعت معقوله وذلك انها تصفر اللون الابيض بصفر الاحمر وتشد الرخو
وترخي الشديد وتعقد الآبق ومعها تطرح عنها في درجات التدبير من الالوان وهذا من اعجب العجائب والاخرى
ان يتعجب القلعوف من كمالها في الصبغ مرة وهو قليل ويجوز ان يكون يتعجب اربع مرات من الاجساد الاربعة وهو
الاسرب والقلعي والحديد والذهب التي اذا امتزج الحكيم لطافتها بما صار ذهبا جيدا او يجوز ان يتعجب
اربع مرات من اربع طبائع وهي النفس والروح الذي يبيع بهما في الكتب وهو قولهم ماء بالنار طبيعتين من
التكليس الصاعد وهو قولهم ارضنا من جسدين ويتعجب من مراتب الروح التي يتذكر وهو تسميته التصعيد
تسميته الاول وهو التزويج والتشميع والتكليس الثاني وهو حمل البخار بالدخان في راس الاناء المسمى
عندهم بالولادة الاولى وتسمية التركيب تشميع وجمعا وطهر العروة التي تشمس كل ذلك يجوز ان الحكيم اعتبره وتعجب
من عدده **قال الحكيم قطع سود لها ذنب** قد ذكرنا ان الحكيم قد تعجب من ذنب النقطة وههنا وجوه من الحكمة
١ كونه بدا بالنقطة ٢ كونه قيدها بالانوثة دون الذكورية ٣ كونه اختار ما هو سوداء دون سائر الالوان
٤ تعجب من كونها ذنب اما انه بدا بذكر الحيوان دون المعدن والنبات فقد زعم القوم ان الحجر حيوان
يتحرك وعرضهم بالتدبير اماتته وهو اخراج نفسه وغسل اوساخ الجسد والنفس ثم اعادة النفس الى الجسد
كما كان **قال** صاحب الشذور في النونيه وما فرق بالكل الا ليغسلا فيا تغسل بعد الحل يتحدان فاما النبات
فهو يتحرك ويتلاشى من غير ممازج ولا صابر وكذلك المعدن فاشف بانس ليس فيها صبغ طاهر ان الروحانية
ونزف فيها فاقعدتها عن الاكسير وقد قال خالد بن يزيد في الفردوس . وانزل معادن ارض بها ذو طبيعة
واعدا الى حيوان بكامل تصب فاما حجر القوم فهي متحرك شي وتعتدي فلهذا بدا الحكيم قصيدته بذكر الحيوان

دون المعدن والنبات واما كونه بدا بالقطا دون سائر الحيوانات فانه وجد في القطا من صفات الحجر
فاستعاده للحجر وهو ان القطا من الحيوانات الوحشية الطبع تنفر بطبيعتها من يد الانسان فاذا انسوه
بالتربية تانس كما تانس والالف بهم حتى يصير معهم شيئا واحدا ثم تتقرب اليهم في حال الرضى بشيء من صورته
تشبيها بالطيب يسمونه في عرفهم ذكيا وتطوف عليهم الليل صفة من حرس كما سر الخشاش من الحشرا
وهذه الصفات وجدناها في الحجر فانه بطبيعته وحشي يا فر من النار ويجزع خايفا منها فاذا دبره
القوم تانس بالنار وصار معها شيئا واحدا وتقرب اليها بما يرضيها وهي الحرارة التي اكتسبها
بالتدبير قال صاحب الشذور في قافية الكاف فيا ملكا قد صار من بعد سوقة وما فوقا من قبل
قد كان فانها فاذا ما نرى لها زعا وصار بدا الحرا اب الاجساد وحشا تنهار فزيلا لامراضها
واعلالها فهذه فائدة كون الحكيم اختار القطا دون سائر الحيوانات واما كونه اشار الى القطا
دون الذكر فاعلم ان القوم في هذه الصناعة قل ما يخاطبون الناس الا بالاشيا المطابقة المعروفة الاصطلاحية
وكثيرا ما يطلقون على المعنى الالتزام ويستمدون على الملازمات البعيدة والصفات المستعارة
كما قال علي بن موسى في قافية الهاء وكم يجهل الامثال في تعلمنا مطايا اذا ما جاوز المرء اقصاه
فالمثال فيها انتشا علما ومذهبا بعيدا على غير المفكر اذناه ثم ان القوم يبدوا بالتركيب تارة من
اخره وتارة من وسطه واما على النظم الطبيعي فلا وكثيرا ما يشتركون بين البر والبحر ويدلون ل
التدبير على الحجر ويدلون في التدبير الشمس ويخرجون بحاج الله وقد يضعون في الحجر اسما
بعينه في التدبير ولهذا فانهم قالوا انه لا يحيط باغراضهم الا فيلسوف لا يمر به شيء الا وفهم ولا يتصور
شيئا الا وادرك حده ورسمه ولا علة الا واعلى عللها واسبابها وقد زعموا في كتبهم ان لهم في العمل
جوهرا حارا يابسا وجوهرا باردا رطبا يسمون احدهما ذكرا والاخر انثى وزعموا انه لا بد للجوهر من
الازدواج فمن فهمهما لونه ويعمل التجارب يطول شرح ذلك فاما حل هذا ان الجوهر ل
من اصل الطبيعة مفترقان والحكيم بهمته الجمع منهما او شخص واحد والحكيم فصلهما فللناس في ذلك اقوال ل
كثيرة خالف الحق ما ذكرناه وبرهنا عليه في كتابنا الموسوم بكتاب الدرر في نكاح الحجر عند ما
برهنا على وحدة الحجر انه من باب الوحدات لكون زعم القوم ان جوهر الانثى حالة الازدواج تغلب
الذكر بلونه وبقوته وتصغر اجزاءه وتكلسه وتستخلص لطف الذكر في جوفه وهو المغنيسيا كما ل
هذا بقاعدة القوم قدم الحكيم جوهر الانثى على جوهر الذكر للغلبة والقهر اتباعا للامر الطبيعي فلهذا ا
قال قطة ولم تقل قطا واما كونه سوداء ولم تقل بيضاء ولا حمراء ولا غير ذلك فان القوم زعموا
ان هذين الجوهرين زوجا ازدواجا صحيحا ظهر من بينهما سواد من غيره مسود لهما وزعموا ان الانثى
لما وافقها الذكر فذكر به واستحالت عن طبيعتها ولهذا قال زوسم واضع مصحف الصور والتماثيل
صور ثوسانسه وهي الانثى في درجة الازدواج صورة رجل اسود الوجه وله جناحان تعد قحتهما
صورة الطيران وقد مسك برجله رجل الوجه فدلنا هذا ان الانثى قد ذكرت بعد المزاج لانه
صورها
اسود

صورة رجل وكونه بجناحين وتمثيله ان طبيعة الانثى ما استحالت كل الاستحالة ومسك الرجل
لها وتعلقه برجليها وتمثيله على ان قد حصل لها بعض ثبوت لكن الا باق على حالة والسواد دليل
حصول الاستحالة فاما الذنب الذي وقع بسببه التعجب اعلم ان ذنب كل شيء هو طرفه من جهة المؤخر
وهو مقابل للراس والقطا من شانه ان يكون ذنب العارض وقد توجد الطبيعة قطا بغير ذنب
واما حجر القوم فقد وجد من اصل الخلقة مقطوع الذنب وهو الامر الذي يجب من الطبيعة ان
يفعله ولو كان كامل الخلقة عزيزا فكان الكبر ان الطبيعة قد كملته فلما وجد مقطوع الذنب ونظر
فيه الفيلسوف ورأى ان ذنبه ممكن الحصول لو سعى في تحصيله وهي المهنة الحكمية والحيلة الفلسفية
وذنب هذه القطة هو امتزاج الروح بالجسد على وجه امتزاجي غير منفصل وهذا الزوج هو البخار
الحامل للدخان الصاعد به الى سما البربا فالروح الصاعد هو النفس هو الذنب والسافل في المركز هو
الجثة ومن هذا التعجب الذي تعجب منه الحكيم ذو مقراطيس الفيثاغوري فانه زعم ان يعلم افاده
الطبائع عيانا ولم يوقفه على المزاج فقال انه لم يكن اوضح لعلو بنائه من الطبائع لكي اتلف و
تمازجت وتماسكت فلما نظر الى البخار الصاعد تعجب منه كما تعجب الحكيم وقال يا لكم من طبائع روحانية
مغايرة للطبائع وقد تعجب من الذنب ايضا صاحب الشذور في الطائية بقوله يا لك ما شئنا في
نتج نزال البياض والشمط وهذا الذنب انما وقع منه التعجب حين اتصل بالجثة وهو يعقبه علوا انما
التفصيل ويحل الارض وتكلسها واخذ لطيفها وتغسل اوساخها ثم سكن هابطا الى الارض بما ان الركب
فيجمد ويغوص لنفس تلك اطراف الغراب فيطير حيندا ما زال النفس واحد في الارض عطف الراس
عليه فابتلعه فهنا كما قال الفلاسفة الثنين يبتلع ذنبه قال الحكيم تصاد الغار باغلب
ولها ازراه من القنب قلت اعلم ان الصيد انواع منه ما يكون الحيوان من طبيعته ويستخرج كصيد
الوحوش من السباع والطيور والكواسر ومنه صيد بالعرض وهو ما يسببه الحيلة كالشراك والشباك
وما اشبه ذلك ومنه ما هو في غاية الضعف كصيد السمك والثعبان وما اشبه ذلك مما ان لم يقطع
الغذا اللاكل ولكونه تصاديه هو فعل ضعيف لكن للضرورة اقيم مقام الصيد فهو وان كان ذاتا
لكنه في غاية النقص بحال الصيد باليد فهو اشرف الصيود لانه بحوان من خوابه وطبعه واذا علمت
ذلك فاعلم ان الحجر ذو امرضاد انما يصيد بطبعه ويستخرج لا لعارض يلحقه ولا صيده ضعيف
كالسمك وانما هو يصيد بالطبع وما لعوه الى اوعها فيه واجب الوجود تعالى وتقدس فهذه
القطة وهي الرطوبة تصيد من الارض الغار وهو جثة الارض وحشيشها اد الفار من طبيعته
الفساد وانما ينفصل عن ارض الحجر وجسده الفساد بهذه الرطوبة لا بغيرها فهو الحكيم تصطاد
الفار بما فعلها حتى تخرج الفساد من الارض بقوتها وطبعها ومتى ما استغنا عليها فان الصيد
بغيرها فقدا فقد ما التركيب وهذا الفساد موجود في الارض من اصل الكون فاذا استغنى عنه حسن
ما للفلاسفة ان يزرعوا الذهب في الارض فيثمر ونزكوا الى هذا المعنى اشار صاحب ديوان الشذور
في قافية الشين طرسي ارض بنبت العز والغنى اذا ما استغنى عنها غرست الخشخاش فقد فهمت

احركاله صيد القطه للفار دائما وهذا الفار مسكنه في تخوم الارض لنا فار اخر طاهر وهو فار
العرض وهو الفار اذا خرج عن منزله وتحا توبها في درج الاثير فالقطه ايضا تصيد هذه الفار
وصيدها للفار وهو يعود فعلها عن المركب حره شوط النار وليس اعني بالفار الفار الطبيعيه
وانما اعني البائد لعنصره وهو الجوهر المضي الصاعد بطبعته فوق الهواء وقد حذر القوم منها
غايه التحذير وابان الجرنلي في المقاله الرابعه من رتبة الحكيم عن صلاح هذه الفار وفسادها وقد
فصلنا تحضير الركب وموازينها وفسادها بما اعطينا عللها في شرحنا لقصيده الاصبغ ابن
عبد العزيز بمام العراقي ووصل القسم الى سته وعشرين بابا دانه وعرضيه وذكرنا مثل فعلها
ومضارها كما قال صاحب الشذور في قافيه السين ومن ناره ذهب كحاول الكلد ومن ماله كلب
له منه حارس والاسد هو الفار وهو النار والكلب وهو القط هو الماء فافهم ذلك **قوله**
ولها ارزاق من النفقه برمها لزوم الغداء والذي تفيد ه هذه القطه من تخوم الارض فان هذه
القطه ليس لها رزق غيرها تعتقده من لطف الارض كما ان جوهر الغذا تحمل جوهر المغتذي بوخامه
الاحالة بما زاد في الكم وهو النمو والزيادة في اقطار الجسم والعاده اللازمه على نسبه طبيعته وتحيل
المعتدي في الكيف ايضا في التسخين والتبريد والترطيب والتيبيس كذلك هذه القطه اذا اكل
اخذت رزقها من الارض وهو غذاءها اجابها من كيفيه الرطوبه والبرد الى كيفيه الحراره واليبس
واما الزياده في كمها فلا فانه كل ما حل الروح شيا من الارض عقد الارض شيا من كثيف الروح
وهذا دأب الجسد والروح فالروح كل كثيف الى ان يصير كل لطيف في المحيط وكل كثيف في
المركز كما قال صاحب الشذور في الراء واسفلها السفلي كون جسم لها من كثيف الصاعد المتمايز
وقال الونامرس ان علامه صنعوا في نفلها التحاير ولما كان في باطن الخراب والقطه
تحجها نسب كما ان الصيد وكان ايضا في باطن الارض تستحيل الى النبات والحيوان فتغتذي منه
الميتفع به شبه بالارث **قوله** من الثقب والمسام الذي يحصل به ويتمكن منه ويلصق قال الحكيم
ميتا ما بها لا مستقر لها والاوزه ليس لها قنب قلت الا قد حوا ان ارض حاسن الطبع تحمل
الا شكال من شبه الاشيا والارض والاوزه طاهر في الجواشبه الاشيا بالماء **واعلم** ان
الانواع محفوظه النظام ولها حدود في عمل الامر ولا يجوز ان ينتقل نوع الى نوع ولا يلد نوع
الى نوع الى شكله فاما ما تحدس حمل حيوان من نوعين يخرج من بينهما نوع ثالث كما البغل فذاك
على غير المجرى الطبيعي فلو اردنا ان نولد فرسا من فرس وحمار عجزنا عن ذلك بخلاف النوعين
وكذلك سائر الانواع الثلاثه اعني المعدني والنبات والحيوان وقد اشبع القول في هذا
ارسطاطاليس في المصحف الجامع للاذكار المقام الكامل وساوحدث ابن حبيب البجرقي
دام يولد ذهب وفضه من قصدين ادم او من الدم والقبض وهو لعمري يحتاج الى المطبوخ
الا كتموه فانه يروم من الاشياء ما ليس في طباعها وليس عند القوم الا مجرد دعاوي مجرده
دعاوي وحكايات فاذا طلبوا بالبرهان وجحدوا العلم والعالم والمعلوم فاما الماقيه

ومن الجسد والاوزه هي الروح فانهما جوهر واحد وطبيعه واحدة واصل يكون الجسد من الروح
وكل واحد قابل لطلب صاحبه عاشق يمرح به وانما فعلهما تضادا في الظاهر ولذلك ان وسم يقول
لتو سانه في مصحف الصور بحاوبا لها ان كان عليظ الطبائع متضادا فان الطبيعا مولف و
لولا ذلك لما صلح مزاج فهذا معني قوله والماقيه لا مستقر لها اي انها لا تخرج عن جنسها وكذلك
الاوزه فافهم ذلك قال من رام ان يصنع للماقيه مستقرا وللاوزه قنبا فقد رام امرا ممتنعا
وكيف لا ونحن نحتاج في صبغ الاكسير وقت الطرح الى الفلزات تعود ذائبه سياله وتكون الاكسير
غائصا فيها مازجا لها وتكون نسبه الطبيعه من بابها السفلي جوهرها وتكون بالسبك ذلك
الوقت حادثه لى في اذابه الاجساد ورقتها ولطفه ما حشن منها وما كثف الى ان ينفعل طبيعه الاكسير
وصورته الذهبيه في طبيعه الفلزات ما من شانها ان ينقله من بروز اغراضها وتقويه طبيعه الفلزات
حتى يحرك طبيعه الفلزات بمواد الفلزات الى الغايه التي للفلزات في اصل الكون ووقع فعلها قاطع
من جهة المواد والزمان والمكان وما يشبه ذلك **واعلم** ان الاكاسير العامه واصباغهم لا الصبغ
الاجواد منها الا الاكسير فانه يصبغ بصوره الذهب فاما ماده الاكسير فليست لصالعين وكما ان
الشمس تصبغ قناطر من الشمس والتفاح وليس لصبغها وزن في التفاح ولا في الشمس كذلك الاكسير
والشمس سيان في الفعل وهوان صبغها بالتسخين والانضاج لاغير فافهم ذلك **قال الحكيم**
ويحاد التندا لاسقف لها والمركب عندهم خشب قلت من عادة الحكما انهم اذا اطلقوا
البحار ارادوا به مركبهم واذا اطلقوا النيل ارادوا به الروح واذا اطلقوا التندا ارادوا به
جسدا معقدا لان البحر يترقى منه البخارات فاذا بلغت الى فلك الزمهرير وانعقدت دوانا
انعكاس برد الهوا فيتكاثف البخار فيثقل فيهبط الى الارض مطرا وبردا وثلجا فان لاقا
اجزاء ارضيه دخانيه كان منه رعدا وبرقا بقدر القابل والفاعل وما يتفق من الاسباب
الخارجه تكون الحوادث الموجوده من الاثار العلويه وقد تكلف الفيلسوف في بيان ذلك جميعه
واعطى عللها واسبابه ولما نظر الفلاسفه الى تركيبهم وما يظهر فيه عن صعود البخار والانحلال
سموا البرانا سموا مركبهم البحر فاما النيل فلما كان ينفعه من الحلاوه والخفه وكان في عرف العامه
ان الروح حلو ثم تعالى الذي خص الروح نسبت القوم روح تركيبهم الى النيل **شيء اخر** وهو ان
النيل يرد ما الماء ويطلع على وجه الارض فيرويها ويسقي ويخرجها للزرع كذلك روح الحجر يحللها
ويخرجها للزرع فنسب الروح الى النيل قال علي بن موسى في قافيه الكاف مع ان الشذور
وزاد وهو ساكن النيل في البحر تلقته مع النار في غسل السواد شاركا واذا اطلقوا السند
ارادوا به جوهرا سعيدا كامل الطبع وسبه التشبيه ان الفيلسوف ارسطاطاليس ذكر
ان سكان خط الاستواء اعدل اشخاص نوع الانسان وهذا الموضع هو وسط الهند لكان
سكان الليل والنهار مستويا في الماء والشمس سكان لا ميل لها واذا عرفت ذلك فيقول الحكيم

وبحار الهند يعني المركب الذي جسده معتدل لا سيف لها اي لا يخرج عن سنخها وطبعها فانه من طبع البحر
ولا يكون مستقوفا فمن استخف تركيب القوم فقد افسده ومعنى لسقفه ان يدخل عليه ما هو غير
سنخه وطبعه ولهذا قال القوم عليكم بالمؤتلف واياكم والمختلف الذي لا يوافق بعضه بعضا **قوله**
والمركب عندهم خشب المركب هو اسم للروح قال من بيان المركب انه يطفو على وجه البحر ويحمل منافع
الناس ويوصلها الى الاماكن البعيدة والذي يحمله المركب على وجه الارض لا يستطيع غيرها ان يحمله
على وجه البحر كذلك الروح فانه يطفو على بحر القوم وهو تركيبهم ويحمل في جوفه ما ينفع به الحكماء ويمشي
على وجه المركب وكونه سماه خشبا لعله وهو ان الخشب اصله النبات ثم يحرق ويصير فحما يقبل الاشتعال
من النار ويصير نارا فيحرق ما لاقاه كذلك الروح كالخشب يحرق في التدبير فيعود فحما اسود وقد
سماه الحكيم فحما ومن ثم يشتعل بالنفس ويصير نارا فيحرق ما لامسه ثم جعل مركب الهند
من جنس الانام من معدن وحيوان فقد افسد هو كمثل الحيوان المعدن لا يصير فحما وكذلك الحيوان
والنبات شبه الاشيا بالروح والمعدن اشبه الاشيا بالجسد والحيوان اشبه الاشيا بالنفس
في حسن ان يولف بين المعدن والنبات في الحيوان لما يقوم منه انسان فقد ادرك مطالب
الفلاسفة وكان في تلك قد قرات كتابي هذا واستخفت بكلامي وعلمت ما هذا الكلام مخاطب عقل
عاقل وكيف ما يولف مولف مع مختلف يقوم منه مولف فان خطر مثل هذا في الحكمة فاوضح لك
الاصول التي قدمناها والشروط التي في مقدمة الكتاب اشرطناها وقس عليها تبلغ مرادك بعد
تقدمة الاوايل بكلام لكاد يخرج عن العقل قال علي بن موسى في فاتحة الكتاب وابسط
القول كان الحكيم يوصفه نظر لافراط التناقض لا يكاد قال الحكيم **ويصا والديك طلا بشرك**
ويهاب الليث ويخلف قلت الديك حيوان يطير على وجه الارض ولا يكاد يبلغ بطيرانه الجو
وهذا اشارة الى الابي الرطبه لما علقت الذكر وثبتت بها الذكر فشبك عن الطيران وزعم الحكيم
ان صيد هذا الديك وهو الرطوبه بلا شرك لا حيله وانما يصاد بازدواج الماء بالارض والطين
فاما الصيد بالشباك والشراك فانه حتى يتماس كل واحد من شبك الجوهرين مع صاحبه بما
تنع به المزاج الكلي وهذا اخذ اللطيف كثيره من الكثيف ومعنى اخذه ان يضم اللطيف كل روح في الكثيف
اليه وكذلك الكثيف يضم كل كثيف في اللطيف اليه وقد عادت الاجساد لا اجسادا لها اجسادا
وحينئذ نصب الحكماء الشباك وهي العقاب قال صاحب الشذور في فاتحة الباء خذا لبيضة الشقراء
فانزع قشورها فان بها لب القشور لبابا وحذها ما فاخلطه بالملح كي ترى جامده فيها لصغر غرابا
معقص جناحيه وهو انه اذا اقص منه الريش صار عقابا وطيره بعد القص واتخذ لصيده
شباكا تسمى في الرموز قبابا واما قول الحكيم ويهاب الليث هو اشارة الى الجسد الاكبر الذي
يخرج منه النفس وقد فسره الفاضل ابو عبد الله محمد بن اميل التميمي في كتابه الموسوم بالماء الورقي
والارض النجمية حيث نقله عن مريونس الملك لما سالوه عن صيد الاسد فذكرها كيف يحتال
عليه وكيف يقطعه عند دخوله في الالة والقصة مشهورة في كتاب ابن اميل وفي رسايل الملك
مريونس

مريونس قال الحكيم انه يهاب ويخلف لعصفور بفراسته وفراسة اخلاقه وقليل من الناس من يحسن ما رتبه
من طريقه فاما من غير طريقه فاكثر طلابه وكلهم صرعوا بمرايته فاحربه احد من غير طريقه الا وقتله قال
علي بن موسى في الهمزة مرح بوابه مضى الناس طورا بعد طور وكلهم على ضوء في ظلمه من ضحا به وقال في
الطائيه ومن يتبع عند المجاز حقيقه فمن طالب ما فاته وتعداه وقال في الواويه فكم طالب
يرجو من الصيد راحة ولو علم المطلوب لم يكثر الخطوا وقال الحكيم **فلان عوا ان البرذون**
بلا اذن من عند كذبوا قلت البرذون هنا الجسد بما يحتاج واللام التي دخلت على الجواب
انما الشرطيه او يكون جواب القسم محذوفا وتقديره ان يقول والله من زعم ان البرذون بلا اذن فقد
كذب وهو ايماء الا اذن قوة الحس الصادرة عن القوة الحيوانيه وثمرة المسالة ان من زعم ان برذون
الفلاسفة وهو جرمهم بلا نفس حيوانيه فقد كذب لينفي عن جرم المعادن التي لا نفس لها ولا حركة وينفي
عن النبات فانه يحقق متلاشيا عند قوة النار ويسلطها بها والبرذون قد تبع فيه موقف النفس
الملك قال مريونس مخاطبا لسنجي تلميذه يا سنجي كان لي برذون اركبه في يوم صايف وخرج لنصيد
عليه فاعترضه مطر عظيم فابتل الكديش فلما اصابه الماء اسود فقال يا سنجي اسود كلا ايها الملك
قال نعم حتى عظم اسنانه ولعمري ان الحكيم تبع في هذه القصيدة ما فعله مريونس في رسالته من ذكر الحيوانات
العجم وغيرها فمن اراد ركوب هذا البرذون وهو مدعي صميم فيلطفه من علي قنيته الى الدار لا تورثه له
قال الحكيم **اني هنا فرس في جلت الارض لاقتبس الاشيا وانتخب** قلت يريد بسفره عرشه عن عالم الحس
الى عالم العقل وهو من البرزخ الحيواني الى العالم الروحاني لا سفر العامه من العالي لوسا فرمدة حيوته ما
خرج به سفره عن كونه عاميا فانما هذا السفر هو الذي قصده اصحاب العنايه الربانيه واما قوله
جلت الارض جولانه هو تردد الفكر من المبادي الى المطالب صعودا ومن المطالب الى المبادي هبوطا
طلبا للحد الاوسط الذي يجده لترتيب القياس لهذا اتى بلام العله وهو قوله لاقتبس الاشيا وهذه اللام
بمعنى كي اقتبس النتيجه من حدي يعكس بين المبادي والمطالب ليحصل مجهول من معلوم وكونه خص
جولانه بالارض يعني انه نظر في الجواهر المعدنيه وكيف تولدت من الطبيعه في عالم الكون على اي
نسبه وجدت وكيف نسبه الحراره الى البروده اللتين هما فاعلتان وما نظر من بينهما
عند القوتين المنفعلتين اللتين هما الرطوبه واليبوسه وما يتم من فعل وانفعال وامتلاء واخلاء
وتقارب وتباعد وامتزاج واختلاط واتحاد وافتراق وهرب واستقرار ونفضه ومحبته
الى غير ذلك وهذا هو السفر الذي ينتفع به المسافر لا سفر العامه وافتخارهم بان زيدا له ارتعش
وقعة يعرفها وعشرين سفرة الى الهند ودار الدورة الكبرة والصغرة وهو اجهل ما يكون ويزيد
بسفره بلادة ولهذا اصحاب التجريد الذي كان افلاطون يظن به مراته يجرد فيطلع في تجريده على عالم
الطبيعه وهو الذي سماه الحكيم بالارض فلما شاهد ذلك في تجريده وهذا يسلكه العارفون وهو
خارج عن طبيعة العقل وهم يزعمون ان طريقهم من وراء العقل بالطريق الوجدان وهذا او ان

الكره العقل لكن وجدنا قوما عقلاء يدعونه فسرح ذلك الى نوعه الامكان من غير تصديق نوع لا تكذيب
للعقلاء على انا وجدنا سيد الفلاسفه وصاحب النظر التام وهو ارسطو قد منع ذلك كله بنزاميس
المستطيع الفعل الكاذه وليس غرضنا بسط القول لان ذلك غير مجدي في مطلوبنا قال الحكيم واعلن
بعض عجايبها والمرتفعين به الرتب قلت قد سمعنا من قول الحكيم ان سفره وجولانكم [illegible]
به الفكره المجرد عن اصحاب التجرد يزعمون انهم يطلعون على كل عجايب الاجرام الطبيعية ثم ما
يلحقها من العقل والمعقولات ثم الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى ما وراء وهذا كله ويدعون ان
عالم العقل يغيب عما يشاهدونه وكان الذين شاهدناهم في عصرنا يسلكون طرقهم نقلا صحيحا عن [illegible]
كما نقلت فلاسفه العرب الفلسفه عن اهل يونان لما وجدنا عند القوم غير دعاوى مجردة عن معانيه
امر من الامور وان كانوا يطرقون التجرد لم يتصل بهم بل انقطع وبقيت دعاوى كالسلسلات التي نقل
البناء والنيرنجات عن القدماء فالامر ممكن فاذا حصل لهم البرهان بهرجه قوله واعلن بعض عجايبها
ولم تقل كل عجايبها لان كثيرا من الاشياء لا تقدر الانسان على تحصيله بالقياس بل قد يظهر عند التجربة
عالم يدركه العقل اولا فيكون التجربه علة القياس تارة ويكون القياس علة التجربه ومن القبيل الاول علم الخواص
فانه ليس للقياس فيه مدخل وانما ادركناها بالتجارب تارة بنوع على علله واسبابه وتارة لا نجد
بايدينا مقدمات يوصل الى مطالب ذلك الشي ولهذا قال الحكيم واعلن بعض عجايبها واما قوله
والمرتفعين به الرتب يريد ان المقدمات الفطرية التي منبعها النبع المحطر بنا ليس بكافية في تحصيل
جميع المطالب فتعشق بنا اذا استعملنا الى تحصيل المجهولات الكسبيه مثل حدوث العالم اذا اردنا
طلبه من المقدمات الفطريه التي عندنا فانها لا تصل بهذا المطلب ما لم نضم بعضها الى البعض فينتج الاخر منها
فانا اما نظرنا على ان العالم حادث او قديم لكن وجدنا العالم متغيرا اخذنا ما جعلناه كبرى وضممنا
المقدمة الصغرى الى الكبرى فانتج لنا ان العالم حادث هذا القسم لما كان صنفا قال علي بن موسى
في قافية الميم [illegible] شكك في شيء تحاول علمه تجد برهان فليس نظامكم قال الحكيم واخذت بزي الروم
وزي الزنج وكيهما عجب الروم اذا جاعوا اكلوا والزنج اذا عطشوا شربوا
والفرس اذا شربوا طربوا فرحوا واذا شتموا غضبوا قلت الحكيم يخبر بانه بعد حولانه والعيان العلم
انحت من علوم هذه الموهبه وانه استقل من العالم النظري الى العالم العملي ثم استقل الى المزاولة وقوله
واخذت بزي الروم فهو اشارة الى هذه الدرجات واعمال الروم والفرس والزنج هي في العمل
درجات وكيفيات تظهر في جوهر المادة بواسطة التدبير اما الروم فهو عبارة عن الجوهر البارد الرطب
اذ الروم الغالب على الوانهم البياض والرطوبه وهذا من طبع الروح وذاته فاما الزنج فهو عبارة
عن التركيب اذا تمازجت رطوبته ويبوسته واسود وهو طبيعة زحل واما الفرس فهو [illegible]
الى الجوهر الحار اليابس فان الفرس كانوا يعبدون النار وهذا اشارة الى السفل المسمى عندهم
بالاكليل الذي يثبتون به الماء فصعود ما ذاقوه وزعم الحكيم انه [illegible] عجايب قوله
الروم اذا جاعوا اكلوا من طبيعة الروح ان ياكل لطيف الارض في المزاج والطول قول علي
بن موسى في قافية الخاء [illegible] ترى العلوي منها كالنواد التم السفلي اسود سالخ فهذا المعنى بقوله

اذا

اذا جاعوا اكلوا والزنج اذا عطشوا شربوا يخبرنا الحكيم ان التركيب لما دخل معه السواد وصار
في لون الزنج وكلما عطش سقاه وهذه السقاي عدتها عند القوم ثلاثه ويسمونها التماليح ولها عندهم
مقادير واوزان ويسمونها ايضا الموازين الطبيعية وللقوم فيها من الرموز ما لا يحصى قال صاحب [illegible] ان
شذور الذهب في قافية الميم فزوجها بالسحق اشعث صديا يشربها بعد نحجاجم وللقوم
ايضا السقي عدتها سته يسمون الجوهر باب ويحكي الساقي ويدعو لها بنحل الجمر فرخ بذات الابنو
واليها اشار علي بن موسى في قافية الفيض بقوله خلطت بها منه ثلاثا بسته فسال كماء الابيان البعا
واما قوله والفرس يشير الى الارض الحارة اليابسه وهي مرة العوم ونارهم والشادر المشوع الحبس
الذي تردد عليه مارتة بنت شاما العبرانيه في رسايلها وله اسماء كثيرة ليس بنا حاجة الى التعديد لها
وذلك ان هذه الارض المقدسة عطشانه يابسه لمفارقه نفسها ومقاساتها نار التصعيد فانها نار
على غير قياس في دارج الباء اخرج منها مع مفارقة الضد فانها تهتز وتربوا وتحلل اجزاءها واعاد
الروح بها وقد استقلت من الكثافة الى اللطافة ومن الجسدانيه الى الروحانيه ومن الانقباض الى الانبساط
ومن السكون الى الحركة ومن معولا الانفعال الى معولا الفعل فشبه الحكيم انبساطها بانبساط الروح فرحا
فان الفرح عند الاطباء ليس الا مفهوم عن انبساط الروح في بدن الانسان والطرب هو ايضا لذه
يجدها المستلذ من تموج الهواء الذي على طبلة الصماخ فيفعل النفس فيتحرك البدن وكذلك هذه الارض
التي يخاصها بالفرس اذا شربت فرحت للعلة التي ذكرناها وطربت بورود الهواء الوارد عليها واي فرح
او طرب او لذه يجدها الحيوان اكثر من دخول نفسه وروحه اليه قال علي بن موسى في قافية الحاء
ثلاثه اولاد وشيخ وشيخه لعوث اذا ابنت بها الريح مافرح ثلاثه اولاد هم الماء المثلث والشيخ
والشيخه هما النقلان قوله واذا شتموا غضبوا ادعى الاطباء ان الغضب هو غليان دم القلب طلبا
للانتقام وهذه الارض انما غضبها لسبب الشتم وهو تموج الهواء الذي دخل على الطبيعة بواسطة
كيفيه فعليه يحصل للنفس بواسطتها سوء مزاج فيتحرك الدم فيغلي وهذا يحصل للتركيب من شدة النار
التي هي سبب الشتم فاذا اشتمت الارض النار بسبب غضبت وهو غليان يحصل في دمها الذي هو عبارة
عن النفس والروح واذا كان ذلك كذلك تناكرت الاجزاء بعد المعرفه وافترقت بعد الاتحاد
واحد كل بسيط يطلب مركزه وتخلخل من الغذاء فلا يحصل من الارض والماء مزاج صالح وعن هذا
يقول صاحب شذور الذهب في الحائية فما كان منها ذائبا فهو فاسد وما كان غير جامد فهو صالح
وانطاع كل شيء وانما يصير كما الى كل ما كونته الطبيعه من معدن ونبات وحيوان ثم اعتبر حرارة
الطبيعه وقت الكون تجدها اشبه الاشياء بالحضانه حتى شدة النار عن هذا القانون حاد الكون
فسادا ولا يحصل نمو وتربيه واكثر من هذا انا ما نجده في ايام الربيع [illegible] ظهور النبات فهو لاعتدال
مزاجه في بطن الارض وسخونة الهواء المحيط به في الجوف فيضحه لدفع الضد وهو البرد من خارج فاما حرارته
الداخله فلا يجوز ان يكون اشد من الحضانه وهذا يعبر بالاستعراء ويجوز انه اراد بالفرس الماء اذا انحل

الى الحرارة واليبس معنى شمه شدة النار حليه وعصبه علمائه ومرسه قال على بن موسى في
البابيه تصيد منه طفلا كامل العقل سيدا وكلنوا ان صنتم لا تسقيا باو كل وذلك سابغ وصاينه
قال الحكيم خاطبت الصم لما سمعوا ودعوت البكم فلم تجب كريم مرتبه وسط الاموات
فلم يجبه قلت يريد الحكيم بالمرة الرطوبه وان الارض لما فاتت وفارقها نفسها مثل الحكيم
برده والرطوبه علمها لم تجد شيا من النفس التي هي علة حركة الجسد والاموات هي الاثقال التي
فارقتها النفس وهذا الترديد هذا طال القول فيه اعاد بمعنى امرنا بكثرة الترديد وزعم
البرهمي ان ترد والرطوبه بعد مفارقه اليبوسة اربع دفعات قوله خاطبت الصم هذا كله
اشارة الى الارض التي فارقها نفسها فان الحواس لا تنتفع بها دون النفس وكيف لا وهي
الات النفس هذا ظاهر غير محتاج الى شرح قال الحكيم ومررت بدير طيبا حفلا للعلم بعون
وشنف اذا جالينوس للعلم وارسطاليس للفهم واركب قلت الطبيب والفيلسوف
من اسما الماء الخالد عند القوم وتسمية الشمس الطبيب من حيث ان كون طبيبا من شانه ان
يكون خادما للطبيعه وهي القوة التي اودعها البارى تعالى وتقدس في صور الموجودات لحركة
المريض الى جهة الصحه فقد يكون حاجزه للمرض وهو الوجه الى الصحه وقد يكون مشهوره من المرض وهو
التوجه الى الموت وقد يتساوى فعلها وهو حال الوقوف وهذا ما خذ في جهة المجاز به
كالى البحران فالطبيب دائما المقوى المكمل والخادم للطبيعه قال على بن موسى عن هذا الماء
الخالد قال فيه السمى حكيم احيا الاولين معلم افلاطون وتلميذه ارسطاليس يسمى طبيب البحر
في رمز جابر ويكنى بماء خالد لحية قراطيس فلذلك من اربعة طبائع الاربع تولدت عنها منه
الا له خامس واما كونهم سموه فيلسوفا فان من شان الفيلسوف ان يبرى النفس من
عللها واسقامها ويزيل عنها الشكوك الواردة والعقائد الفاسدة وما اكتسبته من
الامور المشهورة الذائعة ويطلع النفس على العلوم الغامضة ويوضح لها طرق العلوم البرهانيه
والمعارف الالهيه ويكشف لها عن الشرائع البرهانيه والسوفسطائيه والجدليه والمشاغبيه
والخطابيه والشعريه وغير ذلك مما يطول ذكره وحسبه نسب القوم الماء الخالد الى الفيلسوف
حيث غسل النفس من اوساخها وادرانها وما تعلق بها من مزاج الجسد وكثافته والحقها بالعالم
الروحاني وصيرها خالدة بعد ان كانت فانيه تغسل الجسم الذي هو موضوعها ومركبها قال
على بن موسى في اللوئيه تغسل الرماد اذا خلصا روح الفلاسفه منهما وخلص منها ولكن
فنائى وانما قدم الطبيب على الفيلسوف لعله وذلك ان الجسم والنفس احدهما له شرف
على صاحبه من جهة ما اما شرف النفس على الجسد فظاهر انها تربيه وتنميه وتعيده الحياة
ولولاها ما تم الجسد وامور يطول ذكرها واما شرف الجسد فانه متبوع والنفس تابعه
له ولولا المزاج المخصوص لم تظهر للنفس فعل ولا اثر واذا تغير المزاج تغيرت النفس فان كان
المزاج معتدلا ظهر من اثار النفس عجائب ما اودعها الخالق عز وجل في الجواهر المعدنيه والنبات

والحيوانيه فان خرج عن الاعتدال ظهرت امور مباينه للاولى وبحسب كل خروج تقع المباينات
وكذلك قال فاضل الاطباء جالينوس ان اخلاق النفس تابعة للمزاج فلهذا قدم الحكيم الطبيب
على الفيلسوف ونسب العلم الى الطبيب لكونه يحتاج الى العلم باحوال البدن ونسب الفهم الى
الفيلسوف لان النفس بطبعها تعقل ولم ينسب العلم اليها والاكان التى تنسبها الى نفسه ونسب الفهم
الى الفيلسوف وهو البيضه قال الحكيم من كان بقصعته ربد وتظاهر بايقنه جرب
لا ياكل بيض المعز ولا لبن العقبان اذا اطلب قلت الربد والجرب من الامراض اللاحقة بالجسد
من جهة عوارض تعرض فيها منها ما هو سادج ومنها مادى يذكر الحكيم مرضين احدهما قد يكون سادجا
وقد يكون ماديا وهو الربد واما الجرب فلا يكون غير مادي ثم وصف هذين المرضين في غير محلها وهو
الربد بالقصعه والجرب في الايقنه وعرضه منها ان الاجساد الذائبه المنطرقه منها ما هو مريض
مرضا سادجا كالفضه فان مرضها من كيفيه بارده فقط وهو ان يصحبه نحوه طبيعية من جوهرها
ومنه عارض فيها ومنها ما هو مريض مرضا ماديا كالاربعه والرتبو نعنى النحاس والرصاص
وقد مر شرحنا لذلك وبرع مولانا من جهة الفلسفه والطب ان يضع لها دواء فرض المرض الساذج
والمادي لها داء اعدل بها عن ذلك فقد وضع الامراض في غير محلها ودخلت عليها ادوية لا تناسبها
ولا تناسب ازاله امراضها لين البس لامراضها لا تزول وربما تحدث صورها النوعيه
ولهذا قال الحكيم لا ياكل بيض المعز ولا لبن العقبان يعني اشيا غير مناسبه فقد نهى عنها كما
ينهى الطبيب العليل عن الاغذيه التي من شانها ان تقوى المرض وتمنع الصحة المناسبه لذلك
الشخص واما نهى الحكيم عن العقبان تراه ذكرها الحكماء في معرض الرمز والستر على حجر الكرم و
صناعتهم فقال فلنلقى بزر الشمس بهون الريح لا بلا سقف قلت يريد الحكيم ببزر الشمس
اما الجسد الاكبر واما الثقل الصاعد فوق الارض الميته فان اراد ببزر الشمس الجسد الكريم
فهو حق لان البزر هو اصل كل مولود يخرج من العدم الى الوجود والجسد اصل الاكسير وهو
بزر الاكسير ومن اسما الاكسير الشمس ولهذا قالت الحكماء لا تكون شمسا الا بعد الارض ولا
فضة الا بعد فضة قال ابو الاصبع عبد العزيز بن تمام العراقي في قصيدته لما وصف الاكسير
كما ان الذهب لا يرى منظره ولونه غير ان الفعل روحاني
الشمس واراد به الحجر فانه بزر الشمس ... والذهب من قسم فعال بزر
الساحق هو الرطوبه فانها صابون القوم وبها يسحق حجرهم ... بزر الشمس بهون الريح والتوريع هو
فان معنى الريح له حركه شديده فان طب الهوا لطافه قيل الريح هو الرطوبه اذا استحالت الى الحراره
الى عرض الحكيم في قافيته الهاء بقوله على ما لك من بزرها جرب الكبابه ... واشار على بن موسى
من مبانه ... القوم لا يسحق الجامد ... فتلها واستنجب
... هذا غرض الحكيم ببزر الشمس وهون الريح وان

اراد بذلك الثفل الصاعد يعني بزر الشمس فهو سائغ وجائز قال هرمس يقول ازرعوا الذهب في
ارض بيضاء ورقية والزرع لا ينبت في الارض الا ببزر عامر نابات يعني بزر الشمس وهو الثفل
الغليظ والارض الجديد هو الزرع وهو الماء الخالد قال الحكيم في سبعة ايام عددا فليتجب
من صبغ نبات البحر وجب الزرع
وترتعب وتمام الجمعة بكرتها فاسقه دواء لا تشرب
قلت السبعة ايام يجوز تفسيرها لوجهين الاول ان يريد بها ان الذهب ز وما لا يصطلي
توجه ذلك ان سبعة ايام هي الدور الكامل بادوار الكواكب المتحيرة فان عدد الايام
يوم الاحد وهو للشمس واخرها يوم السبت وهو لزحل ثم ترجع ادوار المتحيرة وتبتدي في
دورها ان الحكماء قد حصروا الصناعة كلها وتدبيرها في الكواكب السبعة السيارة وان ام
حركتها في ايام تدبيرها لكانه تقول اصحى بزر الشمس في دور كامل ولم تنقص كمية الدور وكيفيتها
ايام السحق والتهيئة الى اخر التفصيل ثم تبتدي التركيب بازمانه ومقاديره واوزانه قال
اراد الحكيم هذا انه جائز وان اراد صحي بزر الشمس يعني الثفل فقد زعم الحكماء ان التصعيد
في سبعة ايام لكني وجدت للتفصيل في المهذب رسالة لو نزعم فيها ان مدة التصعيد من سبعة ايام
الى احد وعشرين يوما ووضع لذلك كتابا في موازين مقادير حرارة وتمام الجمعة يريد بتمام
الجمعة زمان التفصيل وبكرة الجمعة هو زمان التركيب وعود الارواح الى الاجساد قوله فاسقه
دواء لا تشرب معناه ان هذا الدواء الذي تسقيه بكرة الجمعة لا تشرب بعد هذا التركيب
فاما غيره فلا قال ابن اميل في قافية الفاء وعدنا فسقينا الرماد مياهها فلتيها بعد
المباينة العطف فعادت بلطف الحل والعقد جوهرا يطاوع في النيران واحده الف
وقال في ماءيته على انه لو سقي الغليل وانقادها فاماء عرفا تر فيه مرآة فهذا معنى قوله
فاسقه دواء لا تشرب قوله من صبغ نبات البحر قد تقدم من شرحنا ان البحر اسم للمركب
ونباته هو الروح فهو ينبت من البحر وفي البحر وصبغه هو القاطر وهو الغوص فان الصبغ تقطر
من النبات والى هذا الصبغ تقول صاحب ديوان شذور الذهب في قافية الكاف
ولا تطلبن العلم من غير سيد له لما صبغه فيها بلوغ رجائكا متى يخرج من طور سينا انبتت
بصبغ ودهن يحمل الصبغ واذكا قوله وجب الزرع اعلم ان الزرع طبعه بارد رطب بطبع الماء
وهو الروح وجثة الثفل الذي هو منه خرج فاراد الصبغ الماء وجب الزرع الثفل وانما قال
وما لا يصطلي يريد بهذا ان هذا التركيب وان كان بظاهره متضاد الكيفيات فان باطنه
متفق غير مختلف وهذا قال القول وسم في مصحف الصور في هذه المسئلة وهو بحاوب ثوبانيه
لموزه وتقول الما ان كان غليظ الطبائع مختلفا فان طبعها متفق ثم قال ان انت عرفت
الطبائع باعيانها لتكون بعدك نهارا جارا من الذهب ويريد باعيان الطبائع معرفة صفاتها
وكيف احلالها وعلى اي نسبة تتفق فهذا معنى قوله ولا يصطلي قال الحكيم فالمنية

قالت طمعا بالوصل منى لهو وتقرب انجز لي الوعد فقلت لها بأبين بازمنا رجب
ان مضى يا منا نلتقي شعبا فهو عدنا رجب قلت لما زوج الحكيم الماء الى الارض التي هي
صاحب الزرع تكلم بلسان حال الرطوبة وهي الانثى لانها فارقت جسدها فاستوحشت
له وارادت الرجوع اليه لانها فارقته بكرة وهو القاسم الذي بزرها ومنه الوان بعينها
بيتون البرتمي في اخر رسالته وهذا اوله ولم تجد نار الحب في جسده رطوبة تأكلها فكلف عنه
الماء وبقي في السماء له شعاع يغير كثير الاجرام السماوية وفي ذلك الدخان لما يحلب
بالبسائط ادركت النفوس التي لا تبعد واما نفسه فانها تنكرت لما كانت عليه وتنصرت المعاد
فسالت الحكيم على عجل ان كان المعاد من الخلق حقا فرد علي ما فرقته العناصر منه والا فاني اطلب
ان لا يكون المعاد من الخلق حقا فرحم الحكيم وجمع جسدها بالبال الكشف ودخانها اللطيف فهذا
الكلام من بيون البرتمي هو كلام ذي الوعد يعينه متى يكون وتقرب انجز الوعد فهذا اذاك
وذاك هذا من غير تفاوت المعنى قوله بابين بازمنا رجب يعني ان الزيارة عن محرمة ان
الشرائط قد وجدت والموانع قد ارتفعت فاي حجاب بقي وقد شهد جمهور العلماء
ان التفصيل اذا فرغ تام هو العموم وامنوا من الخطأ ولهذا قال ان بازمنا رجب يعني الحاجب
ولا عائق الا كيف حصل هذه الحركة زيارة وفي المشهور ان الزيارة لا تكون الا بين الاحباب
والاقارب والمعارف قال صاحب الشذور في الفائية فيا كما كانت نساء الحي يوق
لازواجها فيها باحسا وشاالف تدوم كان الدهر هو جديدها فليس لما خطت عليها ولا صر
قوله ان مضى يا منا نلتقي في اخر البيت هذا جواب عن سؤال مقدر وذلك انها لما سالت
الحكيم وقالت انجز لي الوعد منى تلهو وتطرب وتقرب لانها ترجو العود الى محلها فقال لها
الحكيم ان مضى يا منا نلتقي هذه الايام سيما ما نلتقي دليل للنفس تعلق بها ولا شعور لها بها فارقت
جسدها ولم تشعر بما تم عليها لان النفس تعلقت بالعالم العلوي في ايام نلتقي ايام التصعيد وهي
بكده من سلب الالات وسقوط الاوزار فاشترط الحكيم للنفس بحرف الشرط اي ان مضت
ايام نلتقي وهو سلم الاكليل من الافات في شهر شعبان وكنى بقوله شعبا فهو عدنا متى يعني ان جميع
شرائط الثفل قد انتهت واذا انتهى التفصيل لم يبق غير التركيب فهذا وجه من وجوه التفسير وفي
اراد بشعبان ثلثة عشر شهرا ورجب ايام الحل كلها فهو قريب من الصواب فان شعبان
الى شلله ثلثة عشر شهرا ورجب الرابع عشر وهو الغاية المطلوبة فان من عرف زمان الزروع في
التفصيل وزمان تكليسات الالات وزمان الجواد في الستة وزمان التراد وزمان التصعيد وزمان
الزروع الثاني في التركيب وزمان التقابل ستة علم ان المدة مبنية على ما قال الحكيم واراد علي ان مولد الذي

ابو اسمعيل الطغرائي ذكر المدة في كتابه الموسوم بتركيب الانوار نقلا عن الاستاذ ابي موسى جابر بن حيان
قال الحكيم ونبت طلعت كركب وقعت ما ان علمت حتى وثب طلب صرح باسمها نعني الرطوبة فانها طلعت
كما اسرانا وزمضان التعصيل وهذا الطلوع لها لا الطلع فانها روحانية ومن عادة الروحانيات
طلب مركز العلو عند نظر صاحب الشذور الى يتامى الروحانيين لما انا الفا واحتمعنا في صور
واحدة وهو البياض عبارة سماهن باسم واحد نوبارة فرق بينهما باسمين فالاول هو له في
الضاد وتباينت جمالا ليس في جمعها مقتبلة بالكل ومقتبلة بعضي واما باسمها هو له في الواو وكيف
يلام العلق من ام خالد وعنها وعن ما نال ليلو فقال ان بعضا وان حلو لما سمى وحبيب
المسوق الصب ذاك الماء الحلو قوله كركب وقعت لما طلعت الى سماء البر بالطبع عاد بحرك
الى المركب بحركة قسرية على غير المجرى الطبيعي يسمى الحكيم هذه الحركة كركب وقوع يعني ود الماء الى
الارض كما تكون بحركته الى العلو طلوع وصعود قوله اما ان علمت هذا مبني على اصل قال به كثير
من الفلاسفة وهو ان المعادن لا شعور لها بالحركات فان علة الصعود بالحركات الاولى
الجسمية عند المشارقة واذا الحال لحدادة علة تشكله بالنار والفحم وقد تقدما فيهما دالشكل و
كذلك التحاريد الكار انما الفعل المقدوم والمشار وجودها فيما ينجز فالجملة ان كل معلوم يوقف
وجوده على امور او امرما فانه لا يوجد الا لوجود ذلك المعدود ويحب بقول في اشاعل في
دورتين ان لا يوجد الموجودات بغير حد او بغير تحار واما اجرى عادته بذلك حرفا العوايد
ممكن وعند مستحيل وبالجملة فان النظر في هذه المسائل راجع الى غير هذه الصناعة واما الحكيم مشى على
المشهور من الفلاسفة من غير نظر فهذا معنى قوله ما علمت اي ذلك روحانية مفارقة جسمي عن
بالجرمات الارضية علما وقعت وحصل بينهما ومن جسد منا اتحاد ومزاح ما علمت بهذا الفر
فانه جزى قوله حتى وثب اي فاجاه فانه بمجرد حصول النفس في الجسم قام الجسم ووثب من
مرقده وهو قول الحكيم وثب اي ارادة بهذا الفعل انه فعل ماض من شان الافعال الماضية عند العرب
ان يكون مبنية على الفتح فيكون رسمه حركة الباء للقافية وهو سائغ في الشعر ويكون معناه
ان ربّتت لما وقعت لم تدر الا والجسد قد وثب قائما وان اراد بوثب انه فعل مضارع
وحذف فيه احدى الزوائد الاربعة فيكون الوثب عبارة عن مجموع الاحوال التي هي الانفعال
والنفس الارض الجديدة وجسدها الذي موتي حتى شبهه بالموتى وتجوز ان تكون التي وصف
تارة بالافراد من جهة الوحدة المجموعة كالعشرة الواحدة وتجوز اضافة بافراده من جهة
التفصيل قال الحكيم ان كنت عذرتك يا سكني او ظل بوادي يلتهب فقدمت الشيص وا
ما دام يلتذ بالقرب لا ولا الطنبور ونغمته وصفير الناي لقد كذبوا طلب
هذا جواب عن سؤال المقدر وهو ان الجسد لما تعلقت به النفس ثبت قائما مراجا وشعر
بالامور الجزئية التي حصلت به دماه التفصيل وكيف انبعث وتركته وما قاسى بعده مما مس
العذاب على دنائتها ولومها على مفارقتها كما تشكي حافظ المريض والمسجون من تعاقب
عند فراق من يعتقده ويحبه ولا يمكنه ان يمسكه ليقيم معه ويقاسي معه ما تقاسيه من الالم
١٥١

فاذا خلص ذلك المسجون بهذه الاشياء واجمع بمفارقته وكان بينهما نسبة ما من القرابة المحبة
فانه يعاتبه ويلومه على مفارقته زمان المحبة كذلك حال الجسد مع النفس واعلم ان هذه
الصناعة مشابها في لوم على الامثال الحكايات قال علي بن موسى في فاتحة الصافية
ولم يهمل الامثال فهي تعلمنا مطايا ادراما حاول المرء واقصاه فالطها فيها انما عاد بعد
بعيد على غير المنكر اذاه فلا قدر الحكيم هذا السؤال عن الجسد اجاب بلسان الحال عن النفس
قائلة ان كنت عذرتك يا سكني يعني ان كنت اتيت عنك وخليتك في حالة تشكو الى الاجها
وقوله يا سكني اي من سكنت فيه واتكل ذاتي به واطلع على الامور الجزئية بواسطته واستفيد المعارف
والفضائل من جهته قوله او ظل بوادي يلتهب اعلانا والتنكير فيه للمبالغة كما قال احرق
زيدا والموت فكان النفس تعتذر للجسد اني لم افارقك برضائي ولكن خوف من عذاب النار
وحكم الروح في جوهري بالم اقدر على دفعه وسحنتني النار او ظل بوادي يلتهبا فقادتك عن قسر
قاسر قوله فقدمت الشيص الى اخره لما اعتذرت النفس للجسد بما ذكرناه اعقبت العذر بقسم
عظيم بالنسبة اليها وقالت فقدمت الشيص وهو بلح لم تنضجه الطبيعة وتبلغه الى حد الكمال
وذلك الا مورا وانما لقصور العلة المادية وهو لطيف الماء والارض اللذان هما علة النمو الثاني
قصور العلة الصورية وهو تشكيل الشيص في الصورة الرطبية الذي هو كمال فعل الطبيعة في
هذا التمر الثالث قصور العلة الفاعلة وهي الحرارة المنضجة له والمخرجة للونه وطعمه واذا قصرت
هذه العلل محال ان الكون يبلغ الى العلة الغائية واذا عرفت هذا في التمرة فاعرفه في الذهب
وهو يعني الكبريت الناضج لوجه النسبة ان البياض بالنسبة الى الحمرة كالشيص بالنسبة الى
الرطب فان الكون حينئذ باكسير الحمرة ومال رطب غاية ما في قوته وليس للطبيعة حركة في هذين
الا ان يجعل الرطب تمرا او اكسير الذهب مضاعف الثقل كما تضاعف طعم التمر في حلاوته
على طعم الرطب واذا علمت ذلك فاعلم ان النفس من طبعها ان تتحرك الى الكمال حيث وجدت
البلوغ كما عرضها عارض كفت الحركة كما تعدت الطبيعة في الشيص عن الرطب الا لعارض
وكذلك ما قعد اكسير البياض عن الحمرة الا لعارض فلو زال عارضهما تحركا الى الغاية لكن الكون
قد وجد وجودا ناقصا فقال الحكيم عن لسان حال النفس فقدمت الشيص يعني فعل الوجود في
اكسير البياض ما دام ملتذا الى الرطب اي ما دامت متوجهة الى طلب الكمال والنفس بطبعها تطلب
الكمال فاذا عدمت الكمال تالمت لذلك وهو العذاب اي ما زالت متعذبة دائما لانه علو المعنى فدام
الطلب وهذا من جهة التركيب الاول التي التفصيل والفساد والمعنى فيها امار غريبة
فان الطنبور ونغمته وصفير الناي اعلم ان الطنبور معروف بالجبل لانه من اهل الجبال الشام
والعراق كثيرا ما يحضرونه في اعيادهم ومواسمهم وافراحهم حتى نسب اليهم واما الناي فكثيرا ما يستعمل
في الشراب ويرقص بحسنه وانات الروم والزنج وكما ان الطنبور منسوبا الى النبي كان
٦ نسبه الحجر يوجد ما هو الجبل وكان الناي يشبه الرطوبة الحجر لان الروم والزنج علمهم الرطوبة وقد نسب

الحكيم النغم الى الطنبور والضرب الى الناي لان النغم هو حس قرع نقط القطر وعليها من الحجر فالقطر
لاجل منه الله والروح من شانه ان يدخل في الجسد فكانه يزاحم اجزاء الجسد فسماه ضربا قوله
لقد كذب اللام جواب القسم وهو محذوف وكذبوا يشير به الى الجهال بعلم الصناعة الطالبون
لها من غير وجوه الطلب فانهم يزعمون ان خروج نفس النحاس لا يزعمه منفعة ولا عمل غير انهم
ينظرون جفنا ما واطلاقا فاذا اعجزت قالوا انه من النفس اذا ابيضت فقالوا انه هو الروح
ويرصفون اشياء ويسمونها ما راوا اشياء فيسمونها هواء وكذلك الماء والارض فاذا رجوا في علاجهم
يطلب الاصل اتوا بهذا لا تشبه شيء من كلام الناس فعلوا عن الحكماء اشياء وهم لا يعلمون الفاظها
دلالة ولعلنا ما مناسبه ولو وصفنا احوالهم صار الكتاب وخرجنا عن الغرض فلنرجع الى
الشرح قال الحكيم يا ان طبخ الشنبس ولا تشويه القرع ولا زرع الكبب وامر الحاكه
تقدمهم حتى للزينه تخطف يا بو قتم نزرا نزرا يا طبلهم دبيه دبيه قلت الشنبس
شانه ان ينبت وسط الانهار والخلجان والبرك فحياته في وسط الماء والماء غامره فالنفس
لما شبهها بالشنبس لان نموها وحياتها بالماء فطبخ الشنبس هو طباخ الروح للنفس فانه ما
طبخ الشنبس حتى ينبت واعتدل مزاجه وقواه وتشويه القرع هو تصعيد الثفل وزرع الكبب
هو رجوع الماء الى الارض فان الماء كري وقد قال هرمس ازرعوا الذهب في ارض بيضاء ورقيقة
فسمى الماء ذهبا لطهارته وسمى الثفل ارضا بيضاء ورقيقة وسمى الحكيم الماء كببا لكريته و
دحرجته فاشبه الكبب واغرب حال الكبب تصبغ داخلها افاوي حارة وان الماء كري فافاويه
الروح اظل فيها من النفس قوله وامر الحاكه تقدمهم امر الحاكه هو الماء الحال لتحليله وحذوه
هم الرطوبات التي يتقدم امام التركيب فنظر الالوان العجيبه بوساطة الحاكه الداخله في
الارض فتشعر بها تحل لون كل غريب ولما كان الحاكه من شانه ان يظهر في نسجه الوانا مختلفه و
صورا عجيبه وكانت الرطوبات تفعل مثل ذلك سمى الرطوبات حاكة وجعل الماء هو
امرهم الذي يقدمهم قال صاحب الشذور في ذلك من قافيه العاف العصرة عجبا
من عصابه انفت ان تصدقا ان في بيضه الدجاج طلقا ... ملبا في النحاس من بروميا ط
كفا واذا ما رآني عت منهم فقد تحرقا وقال في العاف الطويله من الوشي ما احكم الزمن نسجه
بصنعاء فما تقصر الطرف والعم بهذا معنى قوله وامر الحاكه تقدمهم واما قوله حتى للزينه تخطف
شبه دحرجة الماء على الارض بامر قدم نحوه وحتى هنا بمعنى كي معناه تخطب للزينه اي
تزوج بها فشبه الارض بالعروس والماء بالامر وتعاسيمه بالخدر وانه ورد الى الارض
تزوج بها كي نظر من بينهما انسانا ما للفلاسفه المطلوب على طول الدهر والزمان قوله
يا بو قتم الاسر لاجله من توقات وطبول حتى يمر عن عزه وهو هولاء الحياك هو التقطر
فانه في حالة الرفع تصعد بخار النار يم يحصل في راس الاناء بخارا وبالدخان ارضي
فاذا اصابه في الانبيق صحبه البرد وكثفه واعاده الى سنخه وطبعته فيهبط مشغلا لطبعته
الثقل وهو كري الجسم فبلقاء قد اجتمع فيحصل من التقاطهم جسم مع اعانة الصدا من القا بلا فاره
الى على كيفية نسبة موسيقاديه وبارزه لا تاتي على عدد نسبة منها الى النقط والزمان وحدا القائله
و

هو طبيعة النار شدتها وضوء ربما فسماه الحكماء لبوق المزمار وجميع ما ينسب الى الطرب
على التشبيه والاستعاره وقد ذكره ارس لبتوزرس الملكه في مصحفه قال صاحب ديوان
شذور الذهب في هذا المعنى في قافيه الكاف فما ملكنا قد كان من قبل سوقه
وما فرقا قد صار من قبل ما ملكا جعلنا له ما جاء من الماء جامدا ومن جامد الماء الاجاج ارائكا
والدرانك هي الطبول التي يضرب بها العرب قوله يا طبلهم لما كان من شان البوق ان
لا يسمع الا بواسطة الهواء والهواء يطبع الماء الحالد فاكل يا موسى جابر بن حيان
الصوفي ذكر في كتاب الاركان عن طبيعة النفس قال ان من الناس من يزعم ان النفس
حارة رطبه ومنهم من قال انها حارة يابسه فاما مسلمه بن احمد القرطبي فانه زعم ان الماء
تحلله حار يابس وهو الذي ذكر هذا النص في كتاب الرتبه وبالجملة لم يقل احد انه في درجة القطر
بارد ولاح من ابه الحرارة والرطوبه وهو اشبه الاشياء بالهواء والبوق لا يظهر حسه الا
بحركة الهواء فلهذا قال الحكيم يا بو قتم نزرا نزرا فاما الطبل فجسمه اما تم من قارع ومقروع
من جلد حيوان والثقل الصاعد هو جلد الحيوان الذي للفلاسفه فان الماء الحال لدين داخله
مخ فشبهوه بالجلد والعظم وغير ذلك قال علي بن موسى في قافيه الباء ولكنه شكا اذا
لم تصعد به عطا فيهما خلعا جددا ادفاتها والضمير يرجع الى ذكر المولود وقد تقدم ذكره
لعلي بن موسى في القافيه وصير العين في عطا فيهما يرجع الى الذكر والانثى فقد رايت اتفاق
العموم في المعنى واختلافهم في الالفاظ فلذلك نسب الحكيم البوق الى تقطر الماء والطبل الى
تصعيد الثفل قال الحكيم اي وبكى كسر وابو في شوقي يا ابي يا ذا الطلب بد الله منك الى من
فبينهما زرع حصب يا شيخ اليك استر ذيلك فالزرع ما يمكث في القرب قلت ولكن
الحكيم بلسان حال الجسد او الذكر ثم تكلم بلسان حال الرطوبه وجوابها لو الاحيا وهو الان يتكلم
بلسانه حال الرطوبه مع والدتها وهي الارض التي خرجت منها الرطوبه فقالت يا اي كسروا
بوقي وهذا اشاره الى افراغ العمل وكسر الفزعه او ما تقوم لها مقام الكسر وهو الفاء في
بعض الاماكن عن كثرة بها كما قال الدكيس قلت عمرو اي تركه غير معكر في امره فالفزعه
كالخادم للامير اذا استعمله فكذلك الزمان زمان يصعدها وعزمها فاذا ركب بغير حاجه
واستعمال فقد عادت موضع الاهانه بعدم الحاجه اليها فاشبهت الخادم البطال
المنكسر قلبه الخامل حركاته فلهذا استعار الحكيم لكسر الفزعه فراغ العمل وكنى عنها بالبوق
ولم يذكر الطبل لعلم السامع ان البوق اذا كسر لم يبق للطبل محل فان الطبل ما
انما تم بالمجموع مما احتاج الى ذكره يعني الطبل قوله شوقي يا ابي ان النفس من شانها
زمان التعلق ان تشعر بالخيرات ولكنها ما تدرك المغيبات الا بامور زائده على النفس

ومن ان يضاف اليها الوحي والالهام او عقم عن التعقل او تعطيل بعض الحواس فيحصل
لها شي مما ينسبها من علوم ومكاشفات في وقوع حوادث وكذلك الشيخ الرئيس ابو علي
بن سينا المحاذي في كتاب الاشارات والنفس اذا كان لها شعور بالمناسبات عند مفارقتها
الجسد فلما عاودت الى الجسد تعلقت به اخرى تعلق من الحال الاول ولم تشعر بما عداه وكفى في
هذا لها ان يوقفها قد كتبت حتى خرجت منه فلهذا قال شوقي باذا اطلب قوله يا ابن العدس
قد دفع الحكيم من وصف كالحجر والتدبير بوجه اجمالي وقد بينها تحت على العمل لسفع الناس
فقال يا ابن العدس اي منعه تحرك واسع ولا انتهاء له فانه تعالى للاشياء اذا صاف به الكون وفي حق
المسافة المطلوبة حتى يدرك حتى يصل الى الموضع العالي من العرض حوله العزم مع مطاوعة الحركة
كما قال علي ابن موسى في قافية المهم لعمرك ما نيل المجد بنائم ولا لو منه فيما يروم لصائم فلا تبرح
بالواجبات ما انت طالب فما نال منها طايلا غير حالم الى قوله فما البدر في حالة من نقص
توزره عن السير في نيل الكمال بنائم وقول الحكيم في الرمس يريد بهما الحجر وتدبيره ووجه
المناسبة انه ورد الينا من اخبار الفلاسفة انهم شعروا بورود طوفان ما يشكل غريب
فلكي يحدث في زمانهم تواترا انهم على انه لابد من طوفان يغني كثيرا من العالم فمن الناس من يقول
ان الشكل الغريب الذي يكون سببا للطوفان النار وقال الاخرون يكون من الماء فاجمعوا
ولما ودوا ان الطوفان اذا اباد من كيف يصل صنائعهم وفضائلهم الى من بعدهم وعلموا ان
الخطوط والرسوم والالسنة تغير بطول مر الدهور والزمان فوضعوا ابراج وصوروا فيها اشكال
هرمية لتبعد من الفساد فان الشكل اذا كان متسقلا والكعب متقلبا كالراس يكون النوع
الطبيعي يتبعد من الفساد ثم صنعوا ذلك من طوب حجر للعلة التي ذكرناها فيما صنعوا ماذكرنا
وصنعوا عليها صورا واشكالا تدل على ما في نفسهم من الصنائع والفضائل وعلموا ان الصور والاشكال
لا تغير الا بتغير العقل لانها موضوع العقل فاذا صوروا اهرام او شمسا او طائرا او علما تعقولها
انهم يشيرون الى ذلك الشي وما يناسبه فاذا فتح العقل يدرك لصورته مناسب شي فاذا الفكر يبحث
عما يحتوى ان يصنعوا انما البرابي وضعوا رموزا بكتابتهم تدل على مطالبهم لمن جهلها وفهم لغتهم في
زيادة على ذلك انهم وضعوا ما رموزه والاوصل اليها وقد فهمها من كل الى ما فيهم فقالوا
ليبعدوا الكلام فلما جاء الطوفان وجد طوفان الارض عم فنجي من نجي من ملك من ذلك ووصل بعض
البناء وبعض فسد وفني الخط واللفظ وبقيت الصور تخبر بلسان الحال عن مطلوب القوم
فلما وقفنا على كتب من تقدمنا ووصل الينا كلامه وجدنا رموزهم تومي الى ما صوروه
ولم يقع فيه خلاف ووصلوا الى مطلوبهم واوصلوا الناس اخبارا وصلت عند تهم اليه فاحسن الله
لهم الجزاء في الدنيا والاخرة قال علي بن موسى في قافية الطاء جهلا امتوا العلم الذي وضعوا له
براري اخميم وضمنوا بها فقطا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاهرام ما ذكرها الحكيم عبثا وانما
هي مثل للحجر والتدبير بوجه ما وذلك ان الهرم الشرقي يدل على الذكر والغربي دال على الانثى
البضا والجسدية في الكيفية والهرم الصغير الثالث هو الجوهر الداخل عليهما المؤلف بينهما الذي عنه
الثالث هو الموم الدهن عليها المولف ... تول

ابن عيس المرلوم ... ٢٢٢ ٢ ...
زوجهم لما انها ابنة ثم ساينه عن قربها ابن مو فقال لها فهو قريب لك ومو الغذاء منه وملكه
وانا وسع زوجهم الكلام في هذا الفصل ولولا غرضي الا الكشف ما امر القوم بشيره لا اوضحه من امر هذا الملك
ما قد عجز عن كثير من الفلاسفة فكفى لو فصلت ذلك لتكرر في تعليل وتعنى كثير من الفلاسفة وانا مهتم ايا المهرل
وهو الناس عن الرمس وهو انسان الفلاسفة فكان لسان الحال منطق ان هذين الحجرين اذا اذبتوا وجاءوا السطح
الثالث طرح منهما هذا المولود وقد جعلوا وجعل لي جهد يجري كالنيل وسيوه الى عطارد وتكسيك هذا
الكشف ان يجده قوله منهما زرع خصب يعني اذا ابذرت من هذه الرمس نزل البشر الاخصب
وجاء منه خير كثير قوله ماشيخ الى آخره يريد الشيخ العليوف العارف الذي حكمته التجارب العليمة
وذابه البحث عن الحكم الالهية وانا ما عدا ذلك فلا تقال له الشيخ الا بمجرد ساض لمته وانا هو صبي العقل
وجاهل وتوسع بالمجاز والاستعارة لان الجاهل صبي ابدا وان كبر والعاقل شيخ وان صغر قوله
البكه استر دينك يعني انك تصحبني في ستر دينك ولم يرد بذلك زواج النساء كما في العرف العامي
وانما الدين عنده هو المال كما تعالى في الاشعار وقائلة ما العيش قلنا وما الغنى وما الدين الا انما
تقلب الدراهم فالحكم نخاطب الجمهور بما يعرفون والخواص بما يعرفونه فكانه يقول استر الصناعة الى
سبب الغنى كما قال صاحب الشذور في قافية اللام فصنه لصنك الله ان تلت علمه عن النازل
المحتال والفاجر النذل ولا تطع العذال فيه فكلما تطيب الهوامع كثرة اللوم والعذل
وقال في قافية المهم بني نوعنا مهلا فلسنا عصابة تحل لها القربى وكوب المحارم الى ان قال
فلست بعز الحق من بعدنا والبيرش عنه محن الفلاصم وقال في الباء نورثها من بعدنا شر عصبة
طوالا وشبانا وشيخا شيوخيبا يحاول ان يغشي بها كل منكر ويا مل منها ان يتبع المعاصيا
فلم يخلف في ان نوادي علمها باحداث رمز لا يجيب اليه الكتبا قوله فالكرز وانما مكسب هذا
الامر الوصية فانه قال يا ابن القدس يعني امشي الى الحجر قوله فمنهما زرع خصب يعني اذا ابذرت
وجدت ما وعدتك به وقوله استر دينك يعني استر علمك عن لاسخه فالرزق اتاك والقريب
يعني اذا اسعدك الله وحصلته فهو رزق قريب عداتك وهذا اخر قصيدة الحكيم الفاضل والحبر
الكامل ذي النون رحمه الله عليه قد شرحناه ولم نوسع فيها المقال لانا اتفقنا تشهادات الفلاسفة
لعلمنا بقصورهم اهل زماننا وما جبلوا عليه من الكسل وطلب الراحة والاتكال على الحكايات
التي هي مشغلة الاطفال وعمدة كل محتال لذا غوغاء الجهال والعلم الحق لا يرحون منه الا
بدعاويه ومن العجائب انه لا يشترى ومع الكساد نجاله يريسرق وقد حان لنا ان
نقطع الكلام بعد الاستغفار من هفوات اللسان وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه تم يوم الاربعاء في قاهرة مصر المحروسة حجة ثلاث عشر من شهر
سنة ... واشتغلنا بنسخه في غاية التستر فان قدر الله تعالى بنسخة صحيحة صححناها الا ممكنا فعلنا نقلها

وجه العمل في اكسير الفضة وذلك ان تقسم المياه الفضية على اربعة اجزاء ثم تاخذ منه
جزا فتسقي به الارض على الصلايه بالسحق الشديد يوما كاملا على الرماد والسحق يكون
تحت الصلايه او في ايام الشمس حتى ينشف ثم تحل في العفن ٥ ثم يوما ثم تخرجه
ثم تسقيه بالجزء الثاني كما تقدم ثم بالجزء الثالث كما تقدم تجده مثل الشمع اسود طلا
ثم تسقيه بالجزء الرابع كما تقدم لكل ذلك بالسحق والعفن في المدة المذكورة فخذه
٢٤ يوما بعد كل عمله ثم تكلس او احرصه في المدة الرابعة تجده منعقدا اذا اكسيرا
وجدت في اعلاه شعاعا مثل شعاع النجوم وان لم يكن في غاية البياض فانه
صباغ فادم منه ثمن درهم على اوقية قرارة تجعل على النار في بخس [illegible] الواسع
الاسفل وتدنيه من النار قليلا قليلا حتى يجمد وترمي منه اوقية على رطل قرارة و
الرطل على اربعة وعشرين رطلا ثم تدبر على حال الضعف الى سبعة ادراج فيلقى منه
وزنا على وزن من كل جسد فيصير [illegible] ان شاء الله تعالى تم

فصل واذا اردت الحمرة فانك تاخذ الاكسير حين تخرجه من السقية الرابعة
فتشد عليه النار في الطبخ حتى يكون رمادا احمر يضرب الى السواد شبيها بالزفرة
ثم تسقيه سدس الجميع اعني جميع السقيات الاربعة على السقية الاول كما تقدم في باب
الفضة وذلك انك تسقيه بالسدس المذكور على الصلايه وتحت الصلايه رمادا حارا
وتفعل ذلك في حرارة ايام الصيف يوما كاملا كما تقدم في باب الفضة ثم تدفنه في
الزبل الرطب اسبوعا فتسقيه ثم تخرجه وتدفعه لونا فشد عليه النار العويه يوما
كاملا ثم تسقيه ايضا بالسقية الثانية على هذه الصفة المذكورة في باب الابيض
وتعفنه ٧ ايام ايضا ثم تخرجه بعد ان تبرد فتعطيه لونا اخر تفعل به ذلك كل
سقية عشر تقسيمها على الحكمة والحادرة الحمرة بعد هذا اسبوعا وتسوي النار العويه
يوما كاملا حتى تتم ٧ سقيات في مدة ٩ ثم يوما منها ٧ ثم تعفنها والعقية القوية
وهي ٧ ايام فاذا بلغ هذه الدرجة وهي في غاية الحمرة فشد النار عليه بالكبر والنجم
ثم يوما ثم تخرج الى غاية الكمال فاذا وصلت الى تمام السقية السادسة ادفع منه
درهما على درهم وربع من الفضة وشد النار عليه ثم ايام تزيد بذلك ضعفا وكلما
ذهب له اربعة ايام من النار زاد ذلك درجة في الصبغ وهو يتضاعف مثله الى ١٠ ادراج
في تمام ثم يوما كل ذلك بالكبر والنجم حتى تتم المدة المذكورة ان شاء الله تعالى وقال
زوسيموس كثرت عليه ولسقيته كان اليوم الاول يومين وكان الثالث ثلاثة
وكان كذا الرابع اربعة والخامس خمسة والسادس ستة فانك ان ذهبت في السقية
زاد كثره والله اعلم وجه العمل في الضعف انك تاخذ اوقية فتحلها في رطل
[illegible] ثم [illegible] الرطل المعتق او فتحلها في رطل ومن حر فيقسمه ايضا تفعل ذلك

[seal]

[library stamp]

غزل

ای ملک کیمین ... مظهر | نابود ...
... مجده حیلدم | یا رب ...
ستی ... | ...
... فراق ... | ...
... | ...

اصبر قليلاً فبعد العسر تيسير | ولكل امر وقت وتدبير
وللمهيمن في حالاتنا نظر | وفوق تدبيرنا لله تقدير

فصاحة سحبان وخط ابن مقلة | وحكمة لقمان وزهد ابن ادهم
اذا اجتمعت في المرء والمرء مفلس | فليس له قدر بمقدار درهم

شيئان عجيبان هما ابرد من يخ | شيخ يتصبى وصبي يتشيخ

لو ان سحبك بحار الارض في كرم | لاصبح الدهر مطروحا على الطرق
او انبت الليث جودا ... | لم يبق في الارض مخلوق ...

قدم مجالسهم اوج الكمال وفي | خصيصها ... الفضل افلاك
لو كانت الشمس في التنوير مائلة | بهم لزالت عن الافلاك احلاك
فاستمطرت لؤلؤا من نرجس وسقت | وردا وعضت على العناب بالبرد

سواء علينا يوما ... | ...

لابي حنيفة رضي الله عنه

اسيد السادات جئتك قاصدا | ارجو رضاك واحتمي بحماكا
والله يا خير الخلائق ان لي | قلبا مشوقا لا يروم سواكا

[illegible]

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı Esat ef.
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 1932

لبعض المولدين من الفضلا لما احترقت
كسوة الكعبة المكرمة

تحمل بيت الله عن كل زائر
ذنوبا بها اسودت له الكسوة البيضا

فلما استحقوا النار من كثر اثمهم
فلم يرض الان تحملها ايضا

[illegible]

يحب المديح ابو خالد
ويفزع من صلة المادح
كبكر تشتهي لذة النكاح
وتجزع من صولة الناكح

لبعض المولدين

دامت منورة عيني بنور تحجبت
بنور وجهك يوم الوصل مسعدة
والا ففي ضيق هجر قد الكابده
تغور العين احلاكا اذا بكت
شرقت الدمع الاماق تحسبه
برقا تلالا او حشنا زرقت